Dimensión Religiosa de los Conflictos Políticos

Dr. Yves Solis Nicot, Dra. Valentina Torres Septién
(Coordinadores)

dimensión religiosa de los conflictos políticos

SERIE ESTUDIOS
BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Universidad Autónoma Metropolitana
Casa abierta al tiempo



Azcapotzalco

Dimensión religiosa de los conflictos políticos

Colección Sociología

SERIE ESTUDIOS

Biblioteca de Ciencias Sociales Y Humanidades

Dimensión religiosa de los conflictos políticos

Yves Solis Nicot, Valentina Torres Septién
(coordinadores)

Universidad
Autónoma
Metropolitana
Casa abierta al tiempo Azcapotzalco

CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

Primera edición, 2018

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación de Difusión y Publicaciones

Av. San Pablo 180, Edif. E, Salón 004, Col. Reynosa Tamaulipas,

Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02200,

Ciudad de México, Tel. 53189109

www.publicacionesdcsh.azc.uam.mx

ISBN de la colección Sociología: 978-607-477-112-1
ISBN de la obra: 978-607-28-1496-7

Imagen de portada: www.kuntsgrafico.com

Impreso en México / Printed in Mexico

Índice

Introducción

Yves Solis Nicot
Valentina Torres Septién

Es a partir de años recientes cuando el interés por el estudio del desarrollo de las religiones en México se ha hecho patente.[1] La tensión ancestral de los vínculos entre religión y política es un asunto que no ha sido suficientemente investigado, a pesar de su relevancia para comprender el pasado, así como el presente de todas las naciones. Por ello, en el marco del seminario permanente "Iglesia, Estado y sociedad civil", en esta obra, varios investigadores entablan una discusión en torno a la dimensión religiosa en los conflictos políticos. Reflexionan, desde la sociología, las relaciones internacionales, la antropología y las ciencias históricas sobre el caso mexicano, en el periodo que va de la segunda mitad del siglo XIX hasta principios del siglo XXI, y lo ponen en diálogo con algunos casos paradigmáticos de Europa, Estados Unidos y Oriente Medio.

En México, los procesos de modernización del Estado-nación han provocado una recomposición de lo religioso y, en este sentido, la religión cobra un carácter identitario fuerte. Se trata de procesos de larga duración que muestran fenómenos dinámicos complejos. En la segunda década del siglo XX, la construcción de un nuevo orden constitucional permitió plasmar en los

[1] Para el pensamiento europeo de los siglos XIX y XX, autores como Clifford Geertz, Brendan Frazer, Emile Durkheim, Max Weber, Carlos Marx, Sigmund Freud o Mircea Eliade, han tenido una influencia importante en los estudiosos de la evolución de la religión a nivel global. En México, por ejemplo, se ha desarrollado desde hace 19 años una red de investigadores del fenómeno religioso animada por Genaro Zalpa, Cristina Gutiérrez, Renée de la Torre, Roberto Blancarte o Elio Masferrer, entre otros.

debates del constituyente de 1916-1917 la tensión que se generó entre la dimensión religiosa y la política. En la nueva constitución se planteó una separación radical entre la potestad civil y la religiosa, relegando esta última a cuestiones de índole íntima, emocional o privada. La dimensión política fue considerada el eje del espacio público, que remite a la noción romana de res publica. Los debates constitucionalistas ofrecieron un ejemplo de esa tensión y de la virulencia y fuerza de las posturas frente a la separación de las dos instancias. Sin embargo, esa batalla ideológica marcó contradicciones entre la radicalidad discursiva y el traslape existente entre ambas esferas. Uno de los constituyentes, José Natividad Macías —quien en 1919 regaló a Emeterio Valverde Téllez[2] el Cerro del Cubilete— fue uno de tantos críticos del papel político que jugaba la Iglesia católica. En uno de sus discursos señalaba:

> El catolicismo, que había vivido perfectamente al lado de los virreyes; que había tenido hogueras en esa época, encendidas para apagar el pensamiento humano; que no tuvo después vergüenza para ligarse con Iturbide; que anduvo del brazo con todos los traidores que vinieron a aprisionar el pensamiento mexicano, vino a ligarse desde luego con los hombres de la Reforma, con los hombres del nuevo régimen, con los hombres que habían proclamado las libertades públicas, y vosotros sabéis bien el fin de ese maridaje, que fue funesto.[3]

Este discurso pone de manifiesto los términos en que se desa-

[2] Presbítero católico mexicano (1864-1948), obispo de León (Guanajuato), durante casi 40 años y primer historiador de la filosofía en México. En 1896 publicó un libro pionero en su género: *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México.* Se caracterizó por su firmeza en consolidar símbolos y vínculos católico-políticos en México; como obispo, en 1913 celebró la consagración de la República mexicana al Sacratísimo Corazón de Jesús; en 1921 logró que los arzobispos y obispos católicos mexicanos auspiciasen la erección del Monumento Nacional al Sagrado Corazón de Jesús en la Montaña de Cristo Rey, antes El Cubilete, que fue reprobada por el Gobierno Federal de la República como violación a la Constitución Mexicana, el cual ordenó que el dicho monumento fuera dinamitado. En 1944, con autorización del presidente Manuel Ávila Camacho, se reanudó el proyecto de templo Votivo Nacional en honor de Cristo Rey de la Paz, lugar de peregrinación de los católicos mexicanos.

[3] Discurso de José Natividad Macías en la duodécima sesión ordinaria celebrada en el teatro Iturbide la tarde del miércoles 13 de diciembre de 1916. (*Congreso constituyente, 1916-1917, Diario de debates*, México, INEHRM, 1987), 673.

rrollarían los debates sobre las relaciones Iglesia-Estado en los años siguientes.

Al respecto es preciso reflexionar acerca de la *dimensión religiosa de los conflictos políticos* en la actualidad, en los que política y religión se ven íntimamente vinculadas frente a los fundamentalismos que se manifiestan continuamente en atentados en diversos países.[4] Esta obra no pretende tratar esas temáticas tan mediatizadas en el mundo, por el contrario, se interesa por procesos de más baja intensidad y picos de ruptura para situar el fenómeno en una comprensión mexicana, que permita rebasar el clivaje europeo sin olvidar que existieron situaciones similares en países como Estados Unidos, Francia, Italia o Rumania, y también como lo mostrarán otros artículos relacionados con el Medio Oriente.

A mediados del siglo XX fue evidente el interés de la Iglesia católica por integrar elementos modernizadores, *un aggiornamiento,* de la institución: el resultado fue el Concilio Vaticano II (1962-1965), propuesto por el papa Juan XXIII. No obstante, la apertura que siguió al concilio, los cuestionamientos (debates) acerca del carácter laico del Estado mexicano y el proceso de secularización de la sociedad se mantuvieron presentes, como lo mostraron las visitas de los papas entre 1979 y 2016. Al paso de los años, la Iglesia católica ha perdido su posición monopólica; el mapa religioso destaca por una pluralidad manifiesta y mayores niveles de secularización. En los albores del siglo XXI se mantiene en México una fuerte presencia y autoaceptación de la fe que se demuestra en actos populares y en expresiones ciudadanas en defensa de la educación religiosa, y en contra del aborto y los matrimonios entre personas del mismo sexo.

Después de la Revolución y como fruto del anticlericalismo político, el catolicismo proselitista justificó su rebeldía frente a un Estado autoritario que limitaba "sus derechos". En esta

---

[4] Por señalar algunos como los perpetrados en Estados Unidos en septiembre de 2001; en París, en enero de 2015, en contra de la revista satírica Charlie Hebdo, o los del 13 de noviembre del mismo año, y los más recientes en Bélgica, Francia, Londres, así como los del mundo islámico, que afectan de manera global.

etapa, que abarca las décadas de 1920 y 1930, la jerarquía católica estará detrás de un magnicidio, una guerra sangrienta y una persecución religiosa, para, finalmente, modificar su postura y pasar de la radicalidad y combatividad a una política de conciliación, favoreciendo un *modus vivendi*. Esta particular relación de la Iglesia católica con el Estado mexicano tuvo una importante transformación legal con la reforma constitucional de 1992, que reconoció personalidad jurídica a las iglesias como asociaciones religiosas e introdujo modificaciones en torno a la educación religiosa y el ejercicio del culto público. Este proceso es analizado desde una perspectiva multidisciplinaria y comparativa, y pone en relieve los casos italiano, francés y rumano.

Las aportaciones de los autores: historiadores, politólogos, periodistas, internacionalistas mexicanos, franceses, ingleses e italianos se ocupan del problema de la dimensión religiosa de los conflictos políticos, y se enfocan con particular atención en las relaciones entre Estado e iglesias: con el catolicismo, así como con otras prácticas y creencias. Las indagaciones son también importantes para conocer algunos aspectos de las relaciones internacionales, ya sea entre el Vaticano y países como Francia, Italia y México, o entre México y Francia por citar algunas. En este interés resalta la importancia de las semejanzas que se hacen evidentes en los conflictos Estado-iglesias, como en el caso de los fanatismos políticos y religiosos; por ejemplo, el fascismo y el nazismo, o el culto a San Miguel Arcángel en Rumania, el papel de la religión en la política de masas del fascismo de Mussolini, o las religiones seculares, como el bolchevismo y el nacionalsocialismo.

Por otra parte, el análisis de la dimensión religiosa de los conflictos políticos permite entender fenómenos como el papel de los sentimientos religiosos en la política, que a veces llevan a sus practicantes a desarrollar conductas que en otros ámbitos pueden ser consideradas como inverosímiles o descabelladas. Aunque, en su mayoría, los textos aquí reunidos abordan asuntos enfocados en la historia mexicana, la lectura del conjunto permite advertir ciertas constantes, como el pragmatismo con que se

manejan las relaciones internacionales entre iglesias y Estados, por encima de los sentimientos religiosos. Ejemplos en ese sentido fueron los acuerdos entre el Estado mexicano y el Vaticano para poner fin a la Guerra Cristera o los acuerdos de la Iglesia ortodoxa rumana que abandonó a su suerte a los militantes de la Legión de San Miguel Arcángel. Los trabajos relacionados con Medio Oriente proporcionan elementos que permiten un acercamiento a esas realidades, lejanas para Occidente, aunque en el análisis de esta dimensión se encuentren puntos de similitud.

Esta obra ofrece un doble eje de reflexión que acerca al lector a la comprensión de un fenómeno que rebasa, por mucho, la realidad planteada en la misma. El primer eje tiene que ver con una visión de la evolución del problema político-religioso en México desde una perspectiva de larga duración. De los 14 artículos que la conforman, nueve se refieren al problema mexicano: seis a las complejas relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano en diferentes periodos, y tres, vinculan el tema con las experiencias de otros países europeos. Un segundo eje se enfoca en casos relativos a otros espacios geográficos, y se extiende hasta los albores del siglo XXI en Oriente Medio.

En el primer artículo, "El imaginario religioso en torno a la Reforma: entre fanatismo, iconoclasia y secularización 1854-1860", Frédéric Johansson muestra que más allá de la polémica institucional, la lucha entre conservadores y liberales durante la etapa de la Reforma tuvo en México un importante contenido religioso. Cada bando se definió en torno a los conceptos de ortodoxia católica y herejía, y sitúo a la Iglesia como el centro del combate. Sin embargo, la calificación de esta pugna como una guerra de religión plantea problemas históricos que este artículo intenta analizar.

El segundo artículo, "La Iglesia católica y el gobierno liberal 1855-1876. Manifestaciones del catolicismo popular en Totatiche, Jalisco", de Amílcar Carpio Pérez, plantea cómo se dieron las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el contexto de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, y de qué manera éstas impactaron en la población de Totatiche, municipio

del norte de Jalisco. El autor señala que para comprender los conflictos religiosos en México durante el siglo XIX es necesario considerar el tratamiento que se dio a estos temas hacia mediados del siglo XX, lo que influyó en la visión y en la escritura de los conflictos Iglesia-Estado. Argumenta que los sucesos que comenzaron con la Independencia de México y la disputa por el Real Patronato llegaron a su punto crítico a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Para continuar con la temática del imaginario y la ocupación de los espacios simbólicos, José Alberto Moreno Chávez en su artículo "Devoción política: el culto al Sagrado Corazón de Jesús en perspectiva comparada (Francia, España y México)" ofrece una perspectiva de las expresiones políticas de la devoción al Sagrado Corazón a principios del siglo XX en tres escenarios conflictivos: la primera Guerra Mundial en Francia, la Guerra Cristera en México, y la Guerra Civil española, en aras de mostrar los alcances internacionales de la cultura católica y sus puntos de coincidencia entre culturas y continentes.

Matthew Butler profundiza el tema en su artículo "Jesús coronado: la consagración mexicana al Sagrado Corazón y el huertismo". El historiador inglés se centra en la compleja relación entre algunos sectores del catolicismo mexicano con el huertismo. A más de cien años de distancia, la consagración de la nación mexicana al Sagrado Corazón de Jesús en enero de 1914 sigue siendo un acontecimiento controvertido en la historia religiosa de la Revolución Mexicana. En buena parte, se debe al hecho de que esta devoción nacional aunada a la entronización de la imagen del Sagrado Corazón como "Cristo Rey," y los homenajes públicos que lo siguieron se ha visto muchas veces como una fiesta, cuyo fin político fue solemnizar la dictadura del general Victoriano Huerta (1913-1914). A causa de este carácter "contrarrevolucionario", la consagración se invoca con frecuencia como un factor importante en el desarrollo del anticlericalismo revolucionario de 1914-1915. Los historiadores católicos de corte conservador avivan el fuego al interpretarla como un acto de abierta sumisión del Estado a la Iglesia, supuestamente reco-

nocida por el mismo Huerta, y no sólo como la proclamación de la realeza social de Cristo por parte de la Iglesia. Es decir, la derecha católica exagera el carácter estatal de la coronación, al pintar a Huerta –cual García Moreno huichol– como al arquitecto de un estado confesional, entregado a la Iglesia por medio del Sagrado Corazón. Sin embargo, como lo señala el autor, hay que desvincular la consagración de una asociación demasiado estrecha con la historia (o la historiografía) política de la dictadura, o precisar que la entronización del Sagrado Corazón como Rey de Reyes, tuvo mucho de política y poco de huertista. Sobre todo, hay que entender la consagración –un evento católico nacional sin precedentes en México– dentro de su propio contexto político y su propia historia devocional.

El siguiente artículo, "El viacrucis de la Iglesia y el Estado rumbo a la Cristiada", de Víctor Miguel Villanueva Hernández, describe el deterioro de las relaciones Estado-Iglesia en los primeros meses de 1926 acentuado por las constantes acusaciones y descalificaciones de sus representantes. El autor explora el proceso de publicación de la ley reglamentaria en materia religiosa en 1926 y la reacción de los prelados a dicha reforma legislativa. Un grupo de ellos –encabezado por José María González y Valencia, arzobispo de Durango– acudió al Vaticano y presentó al papa Pío XI la situación de persecución religiosa en México. A su vez el delegado apostólico, Jorge José Caruana, antes de ser expulsado del país, sugirió la creación de un Comité Episcopal ante la agresión normativa del Estado en las cuestiones de culto. Los gobernadores recibieron órdenes del Ejecutivo para aplicar las disposiciones constitucionales en materia religiosa y los obispos pidieron a sus fieles el desconocimiento de la Carta Magna, ruptura definitiva entre católicos y sus gobernantes en ese periodo. Esta etapa concluyó con unos arreglos religiosos, contemporáneos a los acuerdos que reconocerán la existencia del Estado Vaticano en el Pacto de Letrán.

Es justamente esta coincidencia temporal la que analiza el historiador Andrea Mutolo en su artículo, "Los Arreglos en Mé-

xico y los Pactos de Letrán en Italia. Una comparación entre las resoluciones de los conflictos con la Iglesia católica en 1929". El autor insiste en que en el contexto de conflicto permanente en las relaciones Estado-Iglesia católica que caracterizan la historia de México, así como la de Italia, en el país europeo se logra un cambio definitivo con la conciliación entre la Santa Sede y el gobierno italiano en 1929; mientras tanto, en México eso no sucede: aun cuando ese mismo año se firman "los arreglos", éstos no produjeron un cambio sustancial en el conflicto que se extendió por una década más. Se señalan las múltiples analogías entre la situación que se vivió en México y los problemas que surgieron en Italia. Para esos años, el régimen fascista se encaminaba hacia un Estado de características totalitarias y esta razón avivaría un fuerte conflicto con la Iglesia, sobre todo por las pretensiones fascistas de monopolizar la educación de la juventud; en México, por su parte, el contexto fue similar en el sentido de que el Estado posrevolucionario intentaría implementar un modelo de características autoritarias, lo cual produjo un fuerte choque con la Iglesia católica.

Yves Solis, en su texto "La difícil situación de la Iglesia católica durante los primeros años del cardenismo" presenta un panorama general de la situación en las diócesis y arquidiócesis de toda la República mexicana después de esos arreglos, a partir de una encuesta enviada por los obispos y arzobispos a la Santa Sede (encuesta que fue consultada en los Archivos Secretos Vaticanos). En 1934, con la elección de un nuevo presidente, la situación de la Iglesia católica en México parecía más compleja que en el periodo de 1926 a 1929, pues volvió a presentarse uno de sus grandes temores: la difusión y publicación en los periódicos nacionales de sus negociaciones con Estados Unidos para poner un fin eficaz al conflicto religioso. La cuestión que formula el autor busca entender el impacto que tuvo la elección de Lázaro Cárdenas como presidente, y el cambio político que su administración generó en torno a la cuestión religiosa en México; así como la búsqueda de una nueva vía de negociación entre la Iglesia católica y el Estado. También propone un acercamiento

al difícil año 1934 para mostrar la complicada situación de la Iglesia católica, cuyos signos de mejoría comienzan a verse hasta 1936. Esa visión meramente política no permite dar cuenta, sin embargo, de los retos culturales y educativos que conllevó esta tensión entre la institución católica y el Estado mexicano.

Ello es justamente lo que logra plantear Camille Foulard en su artículo "La enseñanza congregacionista en la construcción nacional moderna: una comparación franco-mexicana". La autora muestra cómo en la segunda mitad del siglo XIX, tanto en Francia como en México, el surgimiento del Estado-nación moderno laico afectó el papel tradicional de la Iglesia en la sociedad. Si bien reconoce que los ritmos y las modalidades fueron distintos en cada país, existen puntos comunes sobre los cuales vale la pena reflexionar. En Francia, una serie de disposiciones jurídicas fueron promulgadas con el fin de poner término a la influencia de las comunidades religiosas en el sector educativo. Expulsadas, las congregaciones se refugiaron en países como México, en donde pronto fueron impugnadas. De manera paradójica, apoyadas por su gobierno de origen, se volvieron los agentes de la política cultural francesa en el extranjero durante la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, mientras enfrentaban las dificultades relativas a la política anticlerical de los gobiernos revolucionarios mexicanos, también tuvieron que someterse a las directrices de la Santa Sede en materia de apostolado religioso, lo que las vinculaba de nuevo con su nación original. Finalmente, el bloque cierra con una reflexión acerca de una figura fundamental del catolicismo social y de la participación política de la mujer católica.

Valentina Torres Septién en su colaboración "Sofía del Valle y el Instituto Superior de Cultura Femenina" presenta a una de las pocas mujeres que en la primera mitad del siglo XX tuvo un desempeño fundamental sobre el carácter político y social de la Iglesia católica mexicana durante los años críticos de la persecución religiosa en México. Su trabajo gira en torno a la difusión, tanto en Estados Unidos como en Europa, de la dificultad que enfrentaba la Iglesia y la necesidad urgente de

apoyo, tanto moral como económico, que demandaba. Fue un caso paradigmático, pues siendo mujer, la jerarquía eclesiástica, no precisamente feminista, le dio su apoyo en estas encomiendas. La autora destaca el papel de Sofía del Valle en el servicio prestado como una mensajera encubierta para transmitir información a la jerarquía estadounidense, y su labor a favor de la formación de mujeres católicas que defendieran los principios de la Iglesia.

El segundo eje lo abre un artículo que ofrece una reflexión en torno a "El fundamentalismo religioso norteamericano (1900-1930)".

Nora Pérez-Rayón inicia su reflexión recordando la influencia de la tradición liberal europea en Estados Unidos, y presenta a la vez la vitalidad de las contradicciones internas del modelo norteamericano y, en particular, del fundamentalismo religioso, forma de conservadurismo político-religioso, cuyas raíces se remontan a la mítica fundación nacional con la llegada de los puritanos a Nueva Inglaterra. Señala que la experiencia religiosa americana se ha caracterizado tanto por su muy amplia diversidad, como por su sustentado dinamismo. Busca en su artículo mostrar la fuerza y pluralidad religiosa propia de Estados Unidos y su repercusión en el sector educativo, político y social. La autora insiste en el hecho de que el fundamentalismo religioso es una matriz que ha permitido la toma de postura de gran parte del conservadurismo político-religioso de ese país. Asimismo, se puede observar que frente al mundo moderno y al progreso plural y cosmopolita preconizado por la Constitución, se fue generando un discurso de denuncia que se actualizaba de acuerdo con los interlocutores, fueran ilustrados, darwinistas, positivistas, masones, judíos, católicos, comunistas, homosexuales, feministas o terroristas. Para la autora, la denuncia se hace desde el mismo plano moralizante y puritano que emerge de una lectura unidireccional y prejuiciada del texto bíblico. Desde esta perspectiva, la historia norteamericana se ha identificado con la suerte de un grupo anglosajón que, amenazado por sucesivas minorías, ha ido edificando distintas formas de un nacionalismo político religioso.

Esta noción de religiosidad cívica es justamente lo que trabaja Franco Savarino en su artículo "Religiones políticas y fascismo: un debate abierto". El autor aborda el concepto de "religión política", hoy cada vez más popular entre los investigadores (historiadores, sociólogos y politólogos), especialmente, en relación con el fenómeno religioso y algunas formas políticas del mundo moderno. Aquí se presenta una exploración del origen del concepto, sus implicaciones históricas (en particular para explicar el fenómeno político del fascismo) y sus formulaciones más recientes en las obras de Emilio Gentile y Michael Burleigh; propone un examen crítico de los alcances, problemas y límites del uso de este concepto en las ciencias sociales.

Austreberto Martínez Villegas, en "La Legión de San Miguel Arcángel: nacionalismo y cristianismo ortodoxo en la Rumania de entreguerras 1927-1941", nos ofrece un estudio del caso rumano que ilustra la forma en que el nacionalismo radical, cuya expresión fue frecuente en la Europa de los años veinte y treinta del siglo XX, hizo de la religión un elemento central en su discurso político. La Legión de San Miguel Arcángel fue un movimiento nacionalista encabezado por Corneliu Codreanu en la década de 1920, que participó en elecciones de manera cada vez más exitosa hasta que en 1938 sufrió una agresiva represión. Sin embargo, y a pesar de ello, hacia 1940 en plena guerra, los miembros de esta legión asumieron brevemente el poder en coalición con las fuerzas armadas. Esta organización planteaba la renovación espiritual de la sociedad rumana en los valores del cristianismo ortodoxo, que era la base de la ideología, la liturgia y los símbolos de la organización, aun cuando la jerarquía ortodoxa mantuvo una actitud hostil frente al movimiento.

Finalmente, para cerrar el segundo eje, dos artículos en torno a Oriente Medio permiten enmarcar los retos actuales que provoca el traslape entre las esferas religiosas y políticas en un ámbito más global. Esos problemas entre institución religiosa, sociedad civil y Estado no son exclusivos del escenario americano.

César Chávez Valerio explora un tema que muestra la complejidad y heterogeneidad de otros grupos en esa región. Su artículo "Procesos de paz en las manos del fundamentalismo islámico: el caso de Hamás", viene a contrabalancear los análisis simplistas que tienden a "satanizar" a algunos actores por ser juzgados en algunos momentos como promotores de terrorismo islámico. Desde el comienzo del conflicto entre árabes y palestinos en 1948, luego de la resolución de la Asamblea General sobre la partición del territorio palestino en dos estados (uno judío y otro palestino), las tensiones y los enfrentamientos entre ambos grupos han sido una constante, a través de las numerosas guerras que se han dado desde ese entonces, los levantamientos de la población palestina conocidos como "intifadas", y el surgimiento de grupos terroristas cuya existencia misma representa una de las principales limitantes para alcanzar una posible solución al conflicto. El autor muestra cómo Hamás fue uno de los grupos más radicales, que surgió como respuesta y rechazo directo a la creación y presencia del Estado de Israel en el territorio conocido como Dar al-Islam, y su autoría en numerosos atentados terroristas en contra de la población civil y diversos objetivos militares israelíes. Aunque este movimiento fue catalogado por la comunidad internacional, en especial, por Estados Unidos, Israel y la Unión Europea, como un grupo terrorista cuyos objetivos no iban más allá del interés personal, Hamás alega todo lo contrario y rechaza sobre todo la visión que se tiene de este grupo fundamentalista islámico. Mientras que se le reprocha utilizar a la población que lo apoya como carne de cañón para cometer sus atentados, Hamás se presenta a sí mismo como un grupo que sólo busca recuperar el territorio palestino perdido para beneficio único de la población. Insiste en el hecho de que, a raíz de los cambios en la configuración política de la región, en particular, desde 2006 cuando Hamás llegó al poder en Gaza, cobra relevancia la definición precisa de las directrices que guían el comportamiento de dicho grupo, anunciando así lo importante que son los estudios sobre la región desde una periferia más neutral.

Para cerrar, Zidane Zeraoui ofrece una reflexión acerca del complejo espacio de "Medio Oriente: Estado-nación, panarabismo e Islam". El autor plantea que es necesario problematizar la noción de Medio Oriente, llena de contradicciones, como la rapidez de la islamización, pero la lentitud de la conversión lingüística o de la asimilación étnica. Afirma que este vasto conjunto fuertemente marcado por la religión musulmana se debate entre su ser de Estado-nación, su arabismo y su orientación religiosa. Por ello señala que para entender la constitución del Estado-nación en el mundo islámico debemos analizar tres modelos que dominaron el panorama político árabe desde la caída del Imperio otomano: el laicismo del kemalismo, el secularismo del *Ba'at* y el modelo conservador saudí que responden a diferentes facetas de la problemática religiosa, pero que sobre todo dan distintas respuestas a la cuestión central en la conformación de un Estado-nación, y a la convivencia entre modernidad e Islam.

1

El imaginario religioso en torno a la Reforma: entre fanatismo, iconoclasia y secularización 1854-1860

Frédéric Johansson

La lucha entre conservadores y liberales durante la Reforma tuvo un importante carácter religioso que definió a cada bando bajo los conceptos de ortodoxia católica y herejía, situando a la Iglesia en el centro. Sin embargo, la calificación de esta pugna como guerra religiosa, plantea importantes problemas históricos que este trabajo intenta analizar.

Con frecuencia la época de la Reforma ha sido presentada como el choque entre el liberalismo anticlerical de militantes "rojos", animados por una profunda voluntad de secularizar a la sociedad mexicana, y un clero "reaccionario" encerrado en sus ideas ultramontanas y antidemocráticas,[1] que naturalmente condujo a una guerra civil en la que se enfrentaron fanatismo e iconoclasia. Esta visión se apoyó en las evidentes tonalidades de guerra religiosa que tuvo el enfrentamiento, por ejemplo, la propaganda que puso en boga atributos de fanáticos "mochos" luchando en contra de "hacheros" sacrílegos. Una parte de la historiografía, liberal y conservadora, retomó y acentuó esta visión maniquea del conflicto reformista reduciéndola a un combate entre ateos anticatólicos y clericales intolerantes, ciegos al progreso del país.[2] Sin embargo, ninguna de estas escuelas histó-

---

[1] Para esta visión, véase por ejemplo, Justo Sierra, *Juárez, su obra y su tiempo* (México: Editora Nacional, 1906).

[2] Para la visión conservadora, véase Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, vol. 5 (México: Porrúa, 1992) para la visión liberal, véase José María Vigil, *Mé-*

ricas llevó hasta las últimas consecuencias su visión religiosa de la guerra civil ni planteó la cuestión de la inexistencia de brotes populares religiosos, como los que se verían con la rebelión cristera del siglo XX. Si los "ateos" se aprovechaban del poder para destruir la religión católica y si la Iglesia al defender sus "bochornosos" privilegios llamaba escandalosamente a los mexicanos a la rebelión armada, según las visiones de ambos bandos, entonces, ¿cómo explicar que nunca existió una sublevación popular entre una población a la que todos los autores de la época consideraban animada por un excesivo fervor religioso? ¿Cómo comprender la victoria final del campo liberal tras haber confiscado los bienes de la Iglesia y proclamado la tolerancia religiosa con las leyes de Reforma? Para explicar estas paradojas, necesitamos abandonar la interpretación reductora para comprender la complejidad del imaginario religioso, que fue instrumentalizado por los dos grupos durante la Reforma. Aunque existían posiciones ultramontanas y antidemocráticas entre una parte de la Iglesia y la voluntad secularizadora de los liberales, también existía una importante riqueza de imaginarios y opiniones que explican por qué los contemporáneos de la Reforma no necesariamente interpretaron la pugna de estos años como una guerra de religión. Intentaremos comprender, en primer lugar, cómo se formó un maniqueo imaginario oponiendo dos campos bien definidos en torno a la religión antes de analizar los diferentes aspectos de guerra religiosa que tuvo la contienda, para finalmente explicar por qué la tan anunciada guerra de religión nunca tuvo lugar.

Impíos contra fanáticos: la lucha retórica durante la Reforma

La visión dualista arriba señalada que tendrá una influencia muy importante en la interpretación histórica subsecuente del periodo de la Reforma, de hecho, es la herencia del discurso formulado por los actores políticos de esa época. Cada grupo intentó

---

xico a través de los Siglos, vol. 5, "La Reforma" (México: Editorial Cumbre, 1975).

"encerrar" a su adversario en una identidad reductora y despectiva que le permitía denigrarlo, y también, a partir de una retórica simplificadora, justificaba los motivos de su propia lucha en contra de un "enemigo" malévolo y pernicioso para el país. El campo liberal, curiosamente, no sólo construirá la imagen de un partido conservador despótico y traidor,[3] también elevará a la Iglesia católica al rango del principal enemigo, situando una parte de la polémica política en el ámbito religioso. La Iglesia, a su vez, tomó parte activa en esta lucha al asumir el papel de opositor al liberalismo en México, sustituyendo continuamente al principal contendiente: el bando conservador. Así, en los discursos de este periodo se forjaron dos identidades bien definidas oponiendo a los "fanáticos" y a los "impíos".

La figura del liberal herético

Poco a poco el discurso de la alta jerarquía y vastos sectores de la Iglesia crearon una figura del liberal mexicano asimilado a un impío herético. A partir de 1850 comienzan a aparecer protestas y desaprobaciones de los obispos a la doctrina liberal y sus prosélitos, a quienes califican de "falsos doctores" que propagan el "impío filosofismo con su propaganda de perversas doctrinas".[4] Estas frases que pudieron haber sido escritas a finales del siglo XVIII, frente a las ideas de la Revolución francesa, sitúan claramente la posición de la jerarquía eclesiástica durante la Reforma; utilizan el anticuado vocabulario del siglo precedente, y por ende, se atribuyen las doctrinas eclesiásticas antirracionalistas forjadas durante la Ilustración, de forma que retornan hacia la visión hostil de la Iglesia en contra de la doctrina liberal. Utilizamos a propósito la palabra *retorno,* ya que en realidad no existe continuidad entre las

[3] Frédéric Johansson, "L'impossible propagande républicaine au Mexique avant l'intervention française (1840-1862)". En *Les Républiques en propagande : entre déni et institutionnalisation (XIXème- XXIème s)*, Denis Rolland, coord. (París: L'Harmattan, 2006).

[4] Pedro Barajas, "Carta pastoral del Obispo de San Luis Potosí", *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, 2 de mayo de 1855, 22 de mayo de 1855 y 23 de mayo de 1855.

dos posiciones intransigentes frente al liberalismo de finales del siglo XVIII y de la mitad del siglo XIX. El alto clero mexicano había optado, como parte de las élites, por la fundación de una República democrática de tono liberal consagrada por la Constitución de 1824. Representantes de la jerarquía eclesiástica fueron copartícipes del régimen mexicano y obispos, curas y frailes participaron en las elecciones y ocuparon escaños de diputados o senadores. La ruptura que se dio en este consenso entre liberalismo e Iglesia en la década posterior a 1850 se debió a la oposición de los altos mandos de la Iglesia a los gobiernos radicales, que intentaban hacerse del control estatal sobre los recursos importantes del clero. Además, en el mundo católico, la Iglesia vivía una reacción doctrinaria cada vez más pronunciada a causa del enfrentamiento en 1848 entre los movimientos nacionalistas liberales italianos y el papado, lo que propició la reafirmación de la posición antidemocrática del Vaticano.

La nueva generación de obispos mexicanos que tomó las riendas de la Iglesia en la década de 1850 –Munguía en Michoacán, Espinosa y Dávalos en Jalisco, Labastida en Puebla y Barajas en San Luis Potosí– operó una ruptura con el liberalismo que retomó el tradicional discurso antirracionalista clerical como nueva doctrina. Este constante razonamiento, consistía en afirmar que la libertad que pregonaban los liberales, en realidad tenía como efecto propagar "el libertinaje con la máscara de la libertad". Esta licencia de inmoralidad era considerada consustancial a una sociedad de libertades sin trabas ni censura que permitía criticar a la Iglesia y sus dogmas y esparciría en todo el país el tan denunciado "indiferentismo".[5] La democracia también permitía esto, pues no sólo contradecía en sus principios a la doctrina católica en la que "la autoridad sólo viene de Dios" y no del pueblo,[6] sino que al conceder a este pueblo soberano el poder de destituir a sus mandatarios le permitía "desconoce(r) a sus auto-

[5] Vicente Aguirre, "Discurso", *El Ómnibus*, 31 de mayo de 1855.

[6] "Protesta del Obispo de Michoacán y del cabildo eclesiástico", del 12 de abril de 1857. En Archivo Histórico de la Casa Morelos (AHCM), fondo diocesano (fd), sección Gobierno (sg), correspondencia Obispo (co), caja 76, 1857-1867.

ridades si no obran según su placer y pone(r) en causa la autoridad de Dios y por consecuente la autoridad y el orden".[7] Al ligar teología y orden político, una parte del clero perpetuaba la visión orgánica del antiguo régimen en la que el orden político y social jerarquizado y estable era reflejo de la armonía religiosa de una sociedad cristiana, en una visión claramente conservadora sin compromiso posible con la modernidad política del siglo XIX.

Para la Iglesia, el liberal de 1850, en todos los aspectos de su doctrina y comportamiento, se había transformado en un personaje fuera de la cristiandad y peor aún, en antagónico del cristianismo. Al iniciar el gobierno liberal de 1855, se escuchaban sermones, como los del fraile Rico de Querétaro, en los que se afirmaba que: "México no podrá ser feliz mientras no sea gobernado por cristianos";[8] el liberal era visto como un ente ajeno al cristianismo; los "viva" a la religión y al papa, y los "muera" al federalismo y la República, afuera de la catedral de Guadalajara[9] demostraban que no sólo se anatematizaba a las ideas liberales, sino que se les consideraba enemigas del catolicismo en una oposición que no permitía conciliación alguna.

El antagonismo entre liberalismo y jerarquía católica, sin embargo, se irá transformando. Lo que en el año 1855 era una crítica íntegra pero moderada, poco a poco adoptaría una tonalidad radical y ardiente, censurando y condenando en términos cada vez más violentos al liberalismo. Las críticas surgidas desde el comienzo de la revolución de Ayutla hacia estos "genios del mal que amenazan a la doctrina con sus errores y herejías"[10] se hacían utilizando eufemismos, sin nombrar explícitamente a los liberales ni darles de manera abierta el papel de enemigos declarados de la jerarquía eclesiástica. Esto cambió conforme el gobierno liberal se fue instalando, a partir de agosto de 1855, al decretar medidas que afectaban el estatuto y los privilegios de la Iglesia en México

[7] Pedro Barajas, "Carta pastoral del Obispo de San Luis Potosí".

[8] Fray N. Rico, "Sermón", *Siglo XIX,* 19 de octubre de 1855.

[9] "Motín clerical", *Siglo XIX,* 17 de octubre de 1855.

[10] José Clemente Munguía, "Carta pastoral sobre la Inmaculada Concepción", *Diario Oficial del Supremo Gobierno,* 15 de junio de 1855.

–como suprimir su fuero jurídico y desamortizar sus bienes–, además de intentar reglamentar sus obvenciones; todas estas reformas inscritas en la Constitución de 1857.[11] A esta primera etapa de medidas audaces le sucedería otra más radical en la que el gobierno liberal, refugiado en Veracruz y envuelto en una encarnizada guerra civil contra los conservadores, "castigaría" a los prelados mexicanos por su apoyo financiero y moral a la causa conservadora proclamando una serie de leyes llamadas de "Reforma", que nacionalizaban los bienes de la Iglesia y secularizaban al Estado, además de promulgar la tolerancia religiosa en México.[12] Esta progresiva radicalización del liberalismo mexicano irá acompañada de una transformación de la imagen difundida por el clero del "impío liberal". Lo que se consideraba como un ataque velado, se transformaría en uno cínico de destrucción de la religión, con lo cual se revelaba la verdadera faz anticatólica del liberalismo. Por ello, en los sermones y pastorales se asimilaba sin reservas al liberal con el mismo diablo, o bien, con el protestantismo, que para el caso tenía el mismo significado. En palabras del arzobispo De la Garza y Ballesteros la herejía protestante de los liberales era evidente, pues con su ley de tolerancia "quieren acoger a las sectas y hacer una guerra de exterminio a la sola verdadera religión".[13] "Hijos de Satanás", clamaba pues el arzobispo como réplica a la imagen del "poder infernal que se ha desencadenado en contra de la Iglesia de Dios" del obispo de Michoacán,[14] seguido por los curas del país

[11] Ley "Juárez" del 23 de noviembre de 1855; Ley "Lerdo" del 25 de junio de 1856, y Ley "Iglesias" del 11 de abril de 1857, en *Documentos básicos de la Reforma (1854-1875),* vol. 1 (México: Federación Editorial Mexicana, 1982), 76-81, 82-89, 246, 172-173. Constitución de 1857, artículos 12, 13 y 27.

[12] Benito Juárez, "Ley de ocupación de los bienes eclesiásticos", 13 de julio de 1859, y "Ley del matrimonio civil", 23 de julio de 1859, en *Documentos básicos,* vol. 2, 290-292; Juan Antonio de la Fuente, "Ley sobre libertad de cultos", 4 de diciembre de 1860, en *Documentos básicos,* vol. 3, 187-188.

[13] "Manifiesto a los fieles de la Diócesis y al mundo católico", *La Sociedad,* 25 de septiembre de 1859.

[14] "Manifiesto a los fieles de la Diócesis y al mundo católico"; Carta de José Clemente Munguía a Nicanor Corona del 26 de diciembre de 1858, en AHCM-fd-sg-co caja 75,. 1855-1857.

que confirmaban que, "Judas era ladrón, era hachero"[15] y que los liberales deseaban borrar "si pudiesen el Santo nombre de nuestro Señor Jesús".[16] Los liberales ateos y heréticos "con doctrinas anticatólicas y anárquicas", desparramaban su veneno en la nación, lo que daba así, en boca de la Iglesia, un cuadro apocalíptico del país; "el tiempo anunciado por San Pablo" había llegado, era el final del mundo anunciado por la Biblia en la que "la destrucción absoluta de la religión ha llegado a México".[17] En este marco de guerra religiosa llevada a cabo por enemigos satánicos que encarnaban a la "bestia" del Apocalipsis, la única respuesta era una guerra de "exterminio contra los que atacan a la Iglesia" con el fin de "destruir a la mala hierba que mata".[18]

La figura del clero fanático

Como respuesta a esta visión del liberal herético y diabólico, enemigo acérrimo del catolicismo, los liberales forjaron una figura del eclesiástico inmoral y fanático, no sólo inútil para la sociedad, sino también traidor a la patria. En ambos casos, no se trató de una imagen novel inventada en la época de la Reforma, sino de una concepción enraizada en décadas anteriores. En efecto, desde sus inicios el liberalismo mexicano acarreó una importante vertiente anticlerical heredera del movimiento de Ilustración del siglo XVIII. Esta visión se basaba en la herencia del racionalismo de los "filósofos" del siglo anterior condenando el oscurantismo, la intolerancia y la superstición del catolicismo; así como en el utilitarismo de Bentham, para quien las instituciones como los monasterios no encontraban justificación alguna, y en los es-

[15] Andrés López de Nava, "Carta al Sr. D. N. de N.", 28 de septiembre de 1859, Hoja suelta en Archivo Lafragua, Biblioteca Nacional de México (AL-BNM).

[16] Sermón del cura de Zacapú del 1 de agosto de 1859m en AHCM-fd-sg correspondencia autoridades civiles (CAC), caja 41, 1857-1861.

[17] "Manifiesto a los fieles de la Diócesis y al mundo católico", *La Sociedad,* 25 de septiembre de 1859.

[18] "Sermón del cura de la Merced", *Siglo XIX,* 24 de octubre de 1855; "Manifiesto a los fieles de la Diócesis y al mundo católico".

critos de los fisiocráticos que censuraban la propiedad corporativa eclesiástica como antieconómica.

Herederos de estas ideas, los hombres de la Reforma retomaron toda la retórica anticlerical de sus predecesores y continuaron propagando la imagen tradicional del hombre de Iglesia fanático, ignorante y supersticioso. En sus artículos se criticaba sin cesar "al clero mexicano que reúne el clero más ignorante del globo",[19] al que paradójicamente, estaba encomendada la educación de los mexicanos a través de su red de escuelas parroquiales en las que desde tiempos coloniales se transmitía una educación ridícula basada en "creencias y supersticiones groseras, como con los libros del siglo XVI y XVII llenos de imposturas [y] repletos de errores".[20] Culpables del atraso intelectual del país, eran igualmente responsables de su atraso económico, ya que acaparaban gran parte de las propiedades para estancarlas, y hacían de la vida del mexicano un conjunto de ceremonias religiosas costosas e inútiles "difundiendo el fanatismo para que el pueblo se gaste el tiempo en procesiones y el fruto de su trabajo en velas, misas, reliquias y demás zarandajas".[21] La religión que transmitían tenía en esencia un contenido supersticioso con "las indulgencias, las bulas, los amuletos de Jerusalén"[22] y toda esa panoplia de prácticas y rituales poco ortodoxos que hacían del cura mexicano, un personaje enemigo de la racionalidad y de una verdadera religiosidad.

A estos defectos generales de la Iglesia se añadían los de los clérigos acusados de propensión hacia la inmoralidad. Frecuentemente la prensa liberal publicaba anécdotas sobre el comportamiento lúbrico y desvergonzado de éstos, por ejemplo, de la correspondencia entre religiosos que justificaba el carácter lí-

---

19 "Consecuencias del ejemplo", *Bandera Roja,* 13 de octubre de 1859.

20 "Abusos en materias eclesiásticas", *Siglo XIX,* 6 de noviembre de 1855.

21 "Fusión entre constitucionalistas y el partido de los bonetes," *Bandera Roja,* 7 de noviembre de 1859.

22 "El periódico *La Sociedad* defendiendo a los Paulinos", *Bandera Roja,* 17 de febrero de 1859.

cito del amor con una mujer para los eclesiásticos,[23] teoría puesta en práctica por el cura de Purépero que invitaba a las jóvenes doncellas a tomar baños y a días de campo con él,[24] o de un fraile de la ciudad de México que abusaba de una joven mujer en el confesionario.[25] Muchos de estos artículos oscilaban entre la "nota roja" y la ficción picaresca y jocosa; informaciones macabras, como la del cura de Ayo que durante 18 años tuvo encerrada en un subterráneo a una mujer casada con quien procreó varios hijos,[26] tienen su equivalente lúdico en descripciones bribonas, como las de un fraile descubierto *in fraganti* cuando "estaba la monjita tirando del cordón de San Diego a fray Luis y el frailecito comiéndose la fruta de su *chata* la recoleta en su propio convento".[27]

Sin embargo, en palabras de los liberales, el mayor menoscabo de un buen número de clérigos era su avaricia infinita. Esta avaricia estaba ligada al suntuoso tren de vida del alto clero que llevaba una vida de "magníficos coches, viviendo en diferentes casas con las hermanas y las primas en un despilfarro".[28] Evidentemente la Iglesia tenía que utilizar medios poco morales para obtener sumas de dinero suficientes, como aprovecharse de los santos óleos para que, el "rico en sus últimos momentos en los que está siendo atormentado por el fraile bribón, le deje toda su fortuna al clero",[29] o cobrando los diezmos o derechos parroquiales de manera abusiva.[30] Estos excesos llevaban al pecado de simonía, como en el caso del nuncio acusado de vender "los altares por tres mil pesos, el privilegio de tener oratorios por […]

[23] "Documento curioso", *Bandera Roja,* 17 de enero de 1859.

[24] "Carta de Prudencio Casillas de Purépero", *Bandera Roja,* 14 de abril de 1859.

[25] "Fuero eclesiástico-crímenes clericales", *Bandera Roja,* 27 de octubre de 1859.

[26] "Crímenes horribles", *Boletín del Ejército,* 27 de octubre de 1859

[27] "Todos son lo mismo", *Bandera Roja,* 2 de noviembre de 1860.

[28] "Beneficencia pública: lo que era en Michoacán en poder del clero", *Bandera Roja,* 29 de agosto de 1859.

[29] "Fusión entre constitucionalistas y el partido de los bonetes", *Bandera Roja,* 7 de noviembre de 1859.

[30] "Más sobre las obvenciones parroquiales", *El Pueblo,* 2 de enero de 1857.

mil pesos, vendiendo rosarios y huesos de muertos",[31] o de los frailes "que venden las misas, las indulgencias, los amuletos"[32] para obtener beneficios a costa de la credulidad de la población. Conducían igualmente hacia una inhumanidad contraria a los postulados cristianos, al exigir, por ejemplo, el pago de sacramentos a los pobres "con una dureza implacable",[33] incluso llegaron al extremo del cura que al interrogar a una viuda sobre qué hacer con el cadáver de su difunto marido, pues no tenía con qué pagar el entierro, le respondió con un terminante "cómételo", prueba inequívoca de "la sorda e insensible avaricia del clero, [y su] repugnante y bárbara frialdad".[34]

Para los liberales, estos defectos eran cuanto más insoportables ya que consideraban que los curas y frailes eran en gran parte inútiles y, por ende, demasiado costosos para la sociedad viviendo "a expensas de los demás a cambio de oraciones y brujerías".[35] Esta inutilidad estaba basada no sólo en su "holganza",[36] sino también en el carácter antisocial del eclesiástico y sobre todo del fraile, que a través de su inclaustración "huye del hombre y odia a la sociedad".[37] Para ellos no había remedio pues "antes considerados como el esplendor de Cristo, hoy en día carecen absolutamente de objeto", su función en la sociedad siendo inexistente.[38] En cuanto al clero secular, cuya misión espiritual era cuestionada por algunos

---

[31] "El delegado apostólico", *Bandera Roja,* 15 de septiembre de 1859.

[32] "Beneficencia pública: lo que era en Michoacán en poder del clero".

[33] "Obvenciones parroquiales", *El Pueblo,* 1 de enero de 1857.

[34] Melchor Ocampo, "Circular del Ministro de Gobernación", del 6 de agosto de 1859, en *Documentos básicos de la Reforma (1854-1875),* vol. 3, (México: Federación Editorial Mexicana, 1982), 68.

[35] "Instituciones monásticas: los tres votos", *Bandera Roja,* 10 de febrero de 1859.

[36] Juan José Baz, "Escándalos de profanación", *Bandera Roja,* 21 de febrero de 1859.

[37] Juan Antonio de la Fuente, debate del 10 de julio de 1856 del Congreso Constituyente, citado en *Historia del Congreso Constituyente de 1857,* Francisco Zarco (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM), 1987), 17.

[38] "Institutos religiosos", *El Pueblo,* 5 de octubre de 1857.

liberales, tenía que llevarse a cabo una reforma para "que cada quien viva de su trabajo y que los curas servidores del altar sean sujetos al servicio de la Nación";[39] es decir, alejarlos de la política y obligarlos a ocuparse de sus tareas espirituales.

Esta imagen del clérigo ignorante e inútil propagada por los liberales será cada vez más radical en la medida en que la relación era cada vez más tensa entre los liberales y la Iglesia. Como ya revisamos, la época de la Reforma se caracterizó por la enemistad creciente entre una Iglesia cada vez más agresiva frente a un poder liberal cada vez más radical, un círculo de acción-reacción que llevaba hacia la ruptura de la guerra civil. Si frente a las primeras leyes reformistas la jerarquía eclesiástica reaccionó pregonando una resistencia pasiva, rechazando la entrega de llaves o de archivos para llevar a cabo las intervenciones de sus bienes y tribunales,[40] frente a la Constitución de 1857 adoptó una posición más intransigente declarando este texto contrario a la religión católica.[41] Se daría un paso más con el inicio de la guerra civil, en la que la alta jerarquía apoyaría abiertamente al bando conservador al considerarlo "la vindicación más brillante que el clero haya podido desear"[42] frente a los ataques de la impiedad liberal.

En esta lucha abierta y feroz, si bien las características perniciosas atribuidas al clero eran las mismas, los adjetivos utilizados fueron cada vez más insultantes en una evidente escalada verbal. Los obispos se transformaron en "pillos fanáticos de asquerosa memoria", "ávidos de riquezas y de poder, enemigos del pueblo y azotes de la moral", "lavándose las manos después de la crucifixión del pueblo".[43] El papa se transformó en un ambicio-

[39] Juan José Baz, "Nacionalización de los bienes eclesiásticos", *Bandera Roja,* 1 de agosto de 1859.

[40] Por ejemplo, en el caso de la Ley Lerdo véase "Actas del cabildo eclesiástico del 11 y 21 de noviembre y 28 de diciembre de 1856", en Archivo Histórico de la Catedral de Morelia (AH-Catedral), Actas del Cabildo Eclesiástico (Actas).

[41] José Clemente Munguía, "Protesta del Obispo de Michoacán y del cabildo", 12 de abril de 1857. En AHCM-fd-sg-co caja 76, 1857-1867.

[42] "Manifiesto a los fieles de la Diócesis y al mundo católico", *La Sociedad,* 25 de septiembre de 1859.

[43] "Página de oro y un borrón", *Boletín Oficial de Michoacán,* 30 de agosto de

so insaciable con un "furor de dominación como en la Edad Media" y un rapaz que "supo que México es un país rico y que los mexicanos son unos estúpidos que se dejan saquear".[44] Sin duda, los frailes fueron los miembros del clero más violentamente atacados: "abortos monstruosos de la Edad Media", "zánganos de la sociedad" y "sátiros mugrientos escandalizando al mundo con sus rapiñas y vicios".[45] El clero, en general y sin distinciones, fue objeto de brutales ataques, se le calificaba de "corporación vil y degradada e infame que asociándose al bandido se ha hecho su cómplice", por lo que resultaba una "plaga de la sociedad", llena de "ladrones que no reconocen jamás sus crímenes", la mayor parte eran "embaucadores […] usurpando el nombre de Dios para oprimir".[46]

Luego de semejante cantidad de invectivas, era evidente que el liberalismo consideraba a la Iglesia como su enemigo mortal, y debido a la encarnizada guerra civil, se permitía decirlo abiertamente a pesar de las consecuencias políticas que esto podía tener en un país tan religioso como el México de entonces. Así, vemos a periodistas afirmar sin ambages que "el enemigo vive entre nosotros con las mismas armas y los mismos medios, es el enemigo de siempre: los arzobispos, obispo de Michoacán, el clero con sus escritos, sus prédicas sediciosas y [su] oro", y en proclamas de jefes militares liberales se escuchaban palabras que algunos años atrás eran inconcebibles, "Buscad el enemigo frente a ustedes: son los bonetes y

---

1858; "A nuestros lectores", *Bandera Roja,* 23 de marzo de 1860; "El Papa diablo como todos", *Bandera Roja,* 16 de octubre de 1860.

[44] "Consecuencias del ejemplo", *Bandera Roja,* 13 de octubre de 1859; "El delegado apostólico", *Bandera Roja,* 15 de septiembre de 1859.

[45] Juan José Baz, "Nacionalización de los bienes eclesiásticos", *Bandera Roja,* 1 de agosto de 1859; "Beneficencia pública: lo que era en Michoacán en poder del clero", *Bandera Roja,* 29 de agosto de 1859; Juan José Baz, "Amaños de los conservadores", *Boletín Oficial de Michoacán,* 1 de enero de 1859.

[46] "Moralidad", *Bandera Roja*, 28 de agosto de 1860; "Todavía los curas", *Bandera Roja*, 10 de agosto de 1860; "La Sociedad y Bandera Roja en la cuestión del destierro del Gobernador de la Mitra D. Ramón Magaña", *Bandera Roja*, 26 de septiembre de 1859; "Consecuencias del ejemplo".

las sotanas que defienden los fueros, son los enemigos de la Humanidad. ¡Caiga el clero corrompido! ¡Viva la Constitución de 1857! ¡Muera el clero corrompido!".[47] Asimilados enteramente al bando conservador, se transformaban en los odiados rivales contra los que se luchaba. Peor aún, la guerra que se peleaba, en boca de los liberales se transformaba en una nueva guerra de independencia en la que la Iglesia tomaba no sólo el papel de traidor a la Patria, sino el de opresor del país, contra quien se había de conquistar la verdadera liberación. Su rol de mexicanos desleales estaba ligado a su obediencia a Roma y a sus connivencias con los conservadores "monárquicos", lo que hacía de ellos una "chusma de clérigos [que] son traidores, son esclavos del Papa y de Isabel II pero no son mexicanos", pues "su patria es Roma y no les importa la independencia y la libertad de la República".[48] La lucha en curso se asimilaba en una nueva guerra libertadora en la que se debía remover el permanente obstáculo para la felicidad de la nación, cuyos miembros "contribuyeron a la conquista, se opusieron a nuestra independencia y son el obstáculo a nuestra libertad".[49] El momento de una nueva independencia había surgido, pues se "arrancarían las plantas venenosas que nos legara (…) la dominación española", quitándole "el veneno a la serpiente [y] su diente clavado en el seno de la Patria".[50]

Al mismo tiempo, esta lucha adquiría visos heroicos y titánicos en la continuidad del romanticismo, tan de moda en ese entonces, pues los liberales no únicamente luchaban contra una Iglesia traidora y enemiga del país, sino contra una institución

[47] "La ocupación de los bienes del clero es ya una necesidad social", *Bandera Roja*, 13 de enero de 1859; Antonio Rojas, "Discurso a sus tropas en Jiquilpan", *Bandera Roja*, 30 de marzo de 1860.

[48] "La situación del partido clerical", *Bandera Roja,* 28 de septiembre de 1860; "El retroceso tremolando la bandera del fanatismo. El Pueblo haciéndola girones", *La Victoria,* 16 de noviembre de 1860.

[49] "La situación del partido clerical", *Bandera Roja,* 28 de septiembre de 1860.

[50] "Fuero eclesiástico-crímenes clericales", *Bandera Roja,* 27 de octubre de 1859; Juan José Baz, "Nacionalización de los bienes eclesiásticos", *Bandera Roja,* 1 de agosto de 1859.

enemiga de la humanidad y del propio cristianismo. Descritos como "buitres de la Humanidad […] azotes de las sociedades donde han planteado su dominación", los clérigos tomaban un aspecto diabólico en los discursos liberales.[51] Ministros de Cristo profanando su misión, su intención era "destruir la religión prostituyendo el púlpito y la penitencia", predicando "las máximas de Satanás de exterminio […] culpables de haber conservado la rabia demoniaca, la furia infernal de Belcebú, como ministros del demonio para seguir los combates".[52] Estos tonos apocalípticos justificaban el combate liberal en contra de la Iglesia, que en toda buena conciencia podía "odiar al clero fanático desde el Papa hasta el último monaguillo sin temor de que Cristo se enoje puesto que está de nuestro lado".[53] La guerra de los liberales se transformaba así en una guerra religiosa.

La guerra de Reforma: ¿una guerra religiosa?

Observamos a nivel retórico que, durante la época de la Reforma, los liberales y la Iglesia se elevaron al rango de enemigos mortales, atribuyéndose rasgos despreciativos capaces de alentar fervores en sus partidarios y justificar en términos religiosos el acierto de su lucha. Los discursos cada vez más incendiarios dieron cierta coloración religiosa al combate entre conservadores y liberales.

La guerra "Santa" de la Iglesia

Como ya evocamos, el "combate" de la Iglesia en contra de los embates del liberalismo, se llevó a cabo, en primer lugar, bajo las armas simbólicas y espirituales que eran suyas; es decir, esencialmente a través de las funciones religiosas y la administración de los

---

[51] "Beneficencia pública: lo que era en Michoacán en poder del clero", *Bandera Roja*, 29 de agosto de 1859.

[52] Juan José Baz, "Discurso", *Bandera Roja,* 22 de septiembre de 1859; F. Serrano, "Puebla y su Obispo", *El Progreso,* 1 de abril de 1856.

[53] "El Papa diablo como todos", *Bandera Roja,* 16 de octubre de 1860.

sacramentos. Así, desde el comienzo, la Iglesia rebatió las reformas liberales con una guerra de sacramentos. Desde 1856 algunos curas rechazaron la organización de ceremonias para celebrar actos del Estado, como en el caso de la proclamación del "Estatuto Orgánico del Gobierno" o la renovación de los ayuntamientos.[54] El asunto tomó otra dimensión cuando los prelados declararon impía a la Constitución y todas las autoridades que de ella emanaban, lo cual implicaba la negación de los sacramentos para todos los funcionarios "juramentados" de cualquier rango, mientras no se retractaran públicamente. Se negaron bautizos, bendiciones matrimoniales y entierros cristianos a todos estos tercos pecadores,[55] y a todas las instituciones del país su participación oficial en las misas. Como ejemplo podemos anotar que el arzobispo De la Garza y Ballesteros no sólo negó la entrada a la catedral el Jueves Santo al gobernador del Distrito Federal, Juan José Baz, representante del Gobierno, sino que le hizo saber al presidente que no sería recibido en las ceremonias de Corpus ni de la Virgen de Guadalupe.[56] Este duro rechazo a impartir oficios religiosos a "enemigos" del catolicismo que vivían en pecado, se prolongó con el cierre de las Iglesias y la huida de los curas. Desde antes de 1857, muchos curatos habían cerrado sus puertas para no aplicar la ley de obvenciones o para huir del arresto luego de varios sermones contra la Constitución.[57] Al inicio de la guerra civil el abandono de curatos se acrecentó, como en el caso de Michoacán, en el que

[54] Queja del prefecto de Morelia del 10 de julio de 1856 y rechazo del cura de Río Verde al Ayuntamiento s.d.. En AHCM-fd-sg-co caja 75, 1855-1857.

[55] Véase, por ejemplo, quejas contra el cura de Santa María del 19 de mayo de 1857 y contra el cura de Junguapeo del 12 de julio de 1857. En AHCM-fd-sg-cac caja 40, 1856.

[56] Juan José Baz, "Comunicación del Gobernador Juan José Baz", del 9 de abril de 1857. En *Documentos básicos de la Reforma (1854-1875),* vol. 2. (México: Federación Editorial Mexicana, 1982), 166; Brian Connaughton, "Una ruptura anunciada. Los catolicismos encontrados del Gobierno liberal y del Arzobispo Garza y Ballesteros", en *Los obispados de México frente a la Reforma liberal,* Jaime Olveda, coord. (Guadalajara: Colegio de Jalisco, 2007), 42.

[57] Por ejemplo, el caso de Tuxpan: fuga el 24 de mayo de 1857. En AHCM-fd-sg-cac caja 41, 1857-1861.

se documentaron continuos cierres de iglesias y "fugas" de curas en todo el estado.[58] En algunos casos estas acciones fueron promovidas por las autoridades eclesiásticas, como en Zacatecas o Michoacán, donde los obispos ordenaban a los curas y frailes salir de estos estados "impíos" que aplicaron las leyes anticlericales.[59] De esta manera una parte de la Iglesia mexicana intentó combatir y doblegar con sus armas sacramentales al poder bajo la amenaza de mandarlo al infierno por la falta de bendiciones, confesiones y otros sacramentos.

La iglesia no sólo utilizó estos medios "pacíficos", sino que de cierta manera santificó la guerra que los conservadores lidiaban en su nombre. Desde principios de 1856 se observaron símbolos religiosos que enviaban un mensaje inequívoco de la voluntad de sacralizar el combate. En la Puebla sublevada en enero de 1856, se vio a los clérigos distribuyendo escapularios, cabos de vela de San Francisco, reliquias y cruces rojas entre los pronunciados; la misma escena se repitió en la segunda sublevación poblana de noviembre del mismo año,[60] lo que consagró el carácter de "cruzada" altamente religiosa de estos motines. Este carácter se confirmó más tarde cuando, tras un golpe de Estado, los conservadores tomaron el poder en enero de 1858 y el arzobispo De la Garza y Ballesteros y su colega de Michoacán redactaron una circular en la que absolvían del pecado de haber jurado la Constitución a todos aquellos que se unieran a la rebelión "aun sin confesión ni arrepentimiento de sus pecados".[61] Es

---

[58] Por ejemplo, cierres de las Iglesias de Ciudad Independencia (10 de mayo de 1859), Purépero (11 de agosto de 1859), Tingapeo (28 de agosto de 1859) y Zirinicuaro (28 de noviembre de 1859). En AHCM-fd-sg-cac caja 41. 1857-1861.

[59] Alma Dorantes González, "Zacatecas: un Obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma". En *Los obispados de México frente a la Reforma liberal,* Jaime Olveda, coord. (Guadalajara: Colegio de Jalisco, 2007), 155; Carta del Cabildo Eclesiástico de Michoacán a Blas Encizo de 1860. En AHCM-fd-sg-co caja 76, 1857-1867.

[60] "Más noticias de Puebla," *Siglo XIX,* 9 de marzo de 1856; "Carta pastoral del arzobispo de Méjico: calumnias", *Bandera Roja,* 8 de agosto de 1859.

[61] "Carta de Santos Degollado al Cabildo Eclesiástico de Morelia", *El Pueblo,* 14 de enero de 1858.

decir que, para el clero, participar en este golpe de Estado equivalía a una acción religiosa que daría lugar a la remisión de los pecados en una evidente cruzada simbólica, que se confirmó durante la guerra civil. En Zacatecas, los frailes del Colegio Apostólico no cesaron de celebrar oficios religiosos para las tropas conservadoras exhortándolas a luchar con valor hasta "abatir al pueblo impío",[62] y en Celaya el clero regular lanzó abiertamente una "cruzada" para liberar de la herejía al vecino estado de Michoacán.[63] En los ámbitos de la alta jerarquía, el nombre dado por los prelados al general-presidente Miramón será significativamente el de "Macabeo", adjunto al de "hijo predilecto" de la Iglesia[64] en este mismo registro de campeones de la causa santa de la religión en contra de los enemigos del cristianismo.

En la continuidad de esta idea de cruzada se observó que miembros del clero participaban en los combates. En efecto, no sólo ayudaban de manera directa o indirecta a las numerosas intentonas revolucionarias de los conservadores, como la ayuda financiera del obispo a la primera sublevación de Puebla o las libranzas giradas por la Sagrada Mitra a favor de los rebeldes de la segunda revuelta poblana,[65] sino que muchos de estos intentos estaban liderados por los eclesiásticos. El ejemplo más notable fue la revolución de Zacapoaxtla, que comenzó en la sierra Poblana en diciembre de 1855 bajo el liderazgo del cura Francisco Ortega, quien poco después tomaría la ciudad de Puebla.[66] Otros movimientos que proclamaban "religión y fueros" se fraguaron con la participación activa de eclesiásticos. Una gran conspiración tuvo lugar en el Convento de San Francisco en septiembre de 1856, fecha en que se arrestó a seis eclesiásticos y a otros

---

62

"Los frailes de Zacatecas y el pueblo", *Bandera Roja,* 6 de marzo de 1860.

63 "Celaya", *Bandera Roja,* 10 de febrero de 1860.

64 José Fuentes Mares, *Miramón, el hombre* (México: Ed. Contrapuntos, 1974), 25.

65 "La intervención de los bienes del clero", *Siglo XIX*, 27 de abril de 1856; "Carta pastoral del arzobispo de Méjico: calumnias".

66 "Zacapoaxtla", *Siglo XIX,* 10 de diciembre de 1855.

individuos.[67] El curato de San Antonio de las Huertas de México era un lugar conocido por ser asilo de reuniones revolucionarias y depósito de armas, y en este mismo sitio padres como Francisco Miranda se reunían con otros eternos conspiradores.[68] No sólo formaban parte de los líderes de los pronunciamientos, también tomaban las armas. Los ejércitos conservadores contaban con "curas guerrilleros" como "el cura de Zacapoaxtla, Ortega, el clérigo Pérez que fuerza a las mujeres, bebe y juega, el cura Marín con su fuerza de Hércules".[69] En las calles de México, durante el referido golpe de Estado conservador lucharon eclesiásticos con espadas y pistolas, y en la defensa de Irapuato, los frailes utilizaron fusiles que aún tenían en las manos al ser capturados, al igual que sus congéneres de San Agustín de La Merced de Guadalajara durante el sitio liberal de la capital tapatía.[70]

Esta clara santificación de la guerra librada por los conservadores tendría consecuencias trágicas, como toda guerra religiosa, en la violencia ritual puesta en escena en contra de los enemigos "herejes" cuya humanidad era denegada a cambio de su identidad diabólica.[71] Evidentemente, el paroxismo de violencia de las guerras de religión europeas no tiene nada que ver con los ejemplos de la guerra civil de tres años que fueron mucho menos bestiales, aunque por ciertos aspectos simbólicos se inscriben en este registro de violencia religiosa. Por ejemplo, tenemos el caso de los muertos sin confesión por ser pecadores juramentados, sus cadáveres ritualmente insultados e incluso azotados para cas-

---

[67] José María Vigil, *México a través de los Siglos,* vol. 5, *La Reforma* (México: Editorial Cumbre, 1975), 198.

[68] "Carta pastoral del arzobispo de Méjico: calumnias"; "Traición", *Bandera Roja,* 14 de septiembre de 1860.

[69] "Carta pastoral del arzobispo de Méjico: calumnias", *Bandera Roja,* 8 de agosto de 1859.

[70] "Carta pastoral del arzobispo de Méjico: calumnias"; "Apuntes para la Historia", *Bandera Roja,* 8 de julio de 1860; "Defunción", *Bandera Roja,* 12 de junio de 1860.

[71] Denis Crouzet, "La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)", *Revue Histoire, Économie et Société*, vol. 8, 8-4, 1989, 513.

tigarlos por su "pecado".[72] Un caso más dramático tuvo lugar en Michoacán, en donde las tropas conservadoras capturaron a la esposa de un oficial liberal y a su hijo, quienes después de la celebración de un *Te Deum* fueron ahorcados y sus cuerpos colgados y expuestos.[73] En Tlapajahua, un liberal fue crucificado y sus ejecutores cubrieron su cuerpo de cohetes y cámaras,[74] crucifixión de notable simbología crística, con su inversión burlesca de los valores en torno al imaginario del anticristo.

La guerra iconoclasta de los liberales

Frente a esta escalada bélica de violencia con matices apocalípticos de parte de la Iglesia y sus defensores, los liberales a su vez, se lanzaron en una radicalización opuesta que los llevó a tomar posiciones iconoclastas que años antes hubieran sido impensables. Por ejemplo, la figura del cura que había sido considerada como intocable por ser eminencia respetable y poderosa, protegida por su fuero y su autoridad espiritual, comenzó a perder su inviolabilidad física al sufrir cada vez más persecuciones y prisiones. Esta represión –como en otros aspectos que hemos revisado– fue un fenómeno progresivo frente a la resistencia del clero ante el poder civil. Con las primeras protestas y pastorales llamando a la resistencia pasiva, el poder respondió con el arma política tradicional del exilio, lo cual afectó a los curas y al mismo obispo de Puebla.[75] Con la condenación de la Constitución y la negativa de utilizar las iglesias, sus campanas y de brindar sacramentos, se ejerció la coerción y por todas partes se veía a jefes políticos rompiendo puertas de campanarios y cementerios, lo que obligaba a los sacerdotes a bendecir o enterrar juramentados por el uso de la fuerza.[76] Los

[72] "Más escándalos", *Boletín del ejército del Norte,* 24 de septiembre de 1858; "Informe del Prefecto de Tancítaro", *Bandera Roja,* 10 de enero de 1859.

[73] "Culto público", *Boletín Oficial de Michoacán,* 2 de julio de 1858.

[74] "Oblaciones", *Boletín Oficial de Michoacán,* 2 de julio de 1858.

[75] Por ejemplo, exilios y multas por el gobernador de Guanajuato, Acta del cabildo eclesiástico del 30 de junio de 1857. En AHCatedral-Actas.

[76] Por ejemplo, para los campanarios, "La Constitución", *El Pueblo,* 30 de mar-

curas obstinados y aquellos que pronunciaban sermones incendiarios en contra de las autoridades, fueron arrestados y puestos en prisión.[77] El propio arzobispo De la Garza y Ballesteros conoció algunos días de arresto luego de haberle negado al gobernador del Distrito Federal la entrada a la catedral, en uno de los momentos más dramáticos de este conflicto anterior a la guerra civil, con las tropas cercando la catedral para capturar al prelado y la multitud gritando "mueras" al gobierno.[78] Estos actos, cada vez más audaces, daban paso a que la autoridad civil ya no temiera atacar a las personas ni a los símbolos más sagrados de la Iglesia cuando se trataba de hacer respetar y acatar sus mandatos. La mecha de la guerra civil acentuó esta desacralización de los eclesiásticos y dio lugar a represalias más intensas con una legislación muy dura contra el clero. Así, Santos Degollado, general en jefe de los ejércitos liberales, proclamó un decreto en el que equiparó el rechazo de la Constitución y la negativa de administrar los sacramentos por parte del clero con actos de conspiración, con la posibilidad de condenarlos a la pena de muerte.[79] El gobernador de Zacatecas, Jesús González Ortega, siguió este ejemplo y proclamó un decreto en el que estaba previsto aplicar la pena de muerte a los clérigos que exigieran la retractación del juramento a la Constitución y a los que llamaran a desobedecer las leyes.[80] De hecho, estos decretos no fueron más que el reflejo de una realidad en el terreno de la guerra en la que los jefes militares ponían en práctica una represión anárquica como la que ejerció el tal Rocha en Jalisco, al amenazar

---

zo de 1857; para los cementerios, "Santa Clara", *El Pueblo,* 21 de septiembre de 1857.

[77] Queja contra el Cura Gregorio Mercado de Tanhuato del 5 de mayo de 1857, en AHCM-fd-sg-cac caja 41, 1857-1861.

[78] Anselmo de la Portilla, *México en 1856 y 1857. Gobierno del general Comonfort* (México: INEHRM, 1987), 200-201.

[79] Decreto del 26 de noviembre de 1858, en AHCM-fd-sg-co caja 75, 1855-1857.

[80] Jesús González Ortega, "Decreto del 16 de junio de 1859", artículos 1 y 2, en *Archivo del Ministerio de Asuntos Extranjeros Francés* (MAE), Correspondencia Privada (CP), t. 51, abril-agosto de 1859.

de muerte, burlarse y maltratar a los curas de la región.[81] Muchos otros guerrilleros capturaban a los curas de los pueblos para obtener un rescate y pagar a sus soldados, a veces acompañados de serios agravios, como apaleos, azotes o haciéndolos caminar largas distancias.[82] Hubo ejecuciones de curas aunque siempre excepcionales. Algunos fueron llevados a la isla del Caballo en Guerrero, lo que equivalía a una muerte lenta y cruel.[83] Otros fueron fusilados al ser capturados con las armas en las manos, como le ocurrió al padre Ortega de Zacapoaxtla y a los frailes de Irapuato.[84]

Fue evidente que, si los representantes de la Iglesia terminaron por no ser respetados, a los bienes consagrados de la Iglesia les fue peor. Tradicionalmente el liberalismo reivindicaba la propiedad de la nación sobre los bienes eclesiásticos fruto del fervor popular otorgados como mera concesión temporal para nutrir al clero.[85] Con base en esta visión, desde la revolución de Ayutla los liberales mostraron poco respeto por los bienes económicos de la Iglesia. Así, los caudillos revolucionarios como Plutarco González podían acaparar los bienes de cofradías y conventos afirmando que "ni Dios ni los Santos comen".[86] Una vez en el poder los liberales desamortizaron los bienes eclesiásticos con la proclamación de la Ley Lerdo y avanzaron en la voluntad de convertir esas riquezas en patrimonio civil. La justificación para hacerlo se basó en argumentos de derecho canónico y también de orden jurídico –necesidad de ser un individuo para poseer– y

---

[81] Germán Ascensión Villalvazo y Rodríguez, *Santos Degollado considerado como Gobernador de Jalisco y como General en Jefe de las fuerzas que sitiaron a Guadalajara,* Guadalajara: Tipografía Luis P. Vidaurri, 1859.

[82] Carta de Gabriac, ministro de Francia en México, al Conde Walewski, ministro de relaciones, del 26 de agosto de 1859, MAE, CP, t. 51, abril-agosto de 1859.

[83] Exilio de tres curas de Zitácuaro en Acta del cabildo del 23 de marzo de 1859, en AHCatedral-Actas.

[84] "Carta pastoral del arzobispo de Méjico: calumnias", *Bandera Roja,* 8 de agosto de 1859.

[85] "Las riquezas del clero a la luz del derecho natural", *Boletín Oficial de Michoacán,* 1 de junio de 1858.

[86] "Robos en Sultepec", *Diario Oficial del Supremo Gobierno,* 24 de mayo de 1855.

económico –estancamiento de la propiedad corporativa–, con lo cual se puso en marcha un proceso de secularización-desacralización en los imaginarios políticos respecto a los bienes de la Iglesia.[87] Este proceso estuvo acompañado de los intentos de borrar de las ciudades la huella de la Iglesia mediante la destrucción de edificios eclesiásticos para trazar nuevas calles, como ocurrió en la capital con la demolición parcial del convento de los franciscanos,[88] en una lucha simbólica y material entre lo sacro y lo secular en el espacio urbano. Esta lucha se radicalizó con la guerra civil, en la que la tentativa de secularización de la sociedad mexicana tomó tintes de iconoclasia. No sólo gran parte de los caudillos regionales liberales impusieron la confiscación *de facto* de los bienes del clero precediendo la ley de nacionalización del 12 de julio de 1859, sino que los escrúpulos religiosos de los liberales, que diferenciaban los bienes "terrenales" confiscables, de los bienes necesarios al culto intocables, desaparecieron con la lucha armada profanando templos. Los saqueos de iglesias por las guerrillas liberales compuestas de malhechores, los célebres "hacheros", fueron frecuentes en Cholula o en San Antonio de las Huertas de México, entre muchos otros casos.[89] Sin duda, un evento que dejó huella en los imaginarios de la época fue el "robo" de toda la plata de la catedral de Morelia, perpetrado por el mismo gobierno del Estado. El gobernador justificó ese acto sacrílego afirmando que la meta de esa acción era "quitarle el falso prestigio religioso a lo que solamente era mundanidad [y] mostrarle al pueblo hasta donde podía ir la mano de la autoridad cuando las necesidades lo exigen".[90] En otras palabras, se trataba

[87] "Las riquezas del clero a la luz del derecho natural", *Boletín Oficial de Michoacán,* 1 de junio de 1858; Miguel Lerdo de Tejada, "Circular sobre la ratificación de la ley de desamortización", 28 de junio de 1856, *Documentos básicos de la Reforma (1854-1875),* vol. 1 (México: Federación Editorial Mexicana, 1982), 251.

[88] Castigo por la conspiración que albergó en sus muros en septiembre de 1856: José María Vigil, *México a través de los siglos,* vol. 5, *La Reforma* (México: Editorial Cumbre, 1975), 184.

[89] Ignacio Aguilar y Marocho, *La familia enferma,* 1860, (México: Ed. Jus, 1969), 75 y 82.

[90] Epitacio Huerta, *Memoria que el general Epitacio Huerta dio cuenta al Congreso del*

de desacralizar completamente toda propiedad eclesiástica con la intervención del poder civil aun en el recinto mismo de los templos, y de hacer prevalecer con actos impactantes el punto de vista laico en los imaginarios del México decimonónico. Para ir más lejos con esta intención secularizadora e iconoclasta, el muy radical estado de Michoacán procedió a la destrucción en Morelia de "los inmensos y despoblados solares de innumerables conventos que no servían sino de lunares", creándose vías de tránsito.[91] En otras regiones de dominio liberal no sólo se trató de modificar el trazado de las ciudades, sino también de secularizar el espacio-tiempo de los centros urbanos como en Zacatecas, donde el "jacobino" Jesús González Ortega prohibió las procesiones y tomó el control de los campanarios.[92]

Este menosprecio por los símbolos eclesiásticos también se hizo de manera teatral en ceremonias públicas. La iconoclasia ya no tuvo en este punto ningún "taparrabo" ideológico y mostró una cara carnavalesca hecha de burla y picardía. Este tipo de jolgorios ya existían desde antes de la guerra civil, con regocijos anticlericales como ocurrió en Guadalajara en el año 1856, cuando jóvenes radicales paseaban de noche por las calles de la metrópoli tapatía bebiendo, tocando música y gritando "mueras" al clero.[93] Estos mismos personajes durante la guerra civil saldrían a las calles de la capital de Jalisco vestidos de curas a gritar a la gente que debía despreciar a obispos y sacerdotes por serviles y fanáticos, además de que desobedecían la Constitución. Se vio a soldados liberales tapatíos vistiendo una pareja de monos, uno de obispo y otro de mujer, retomando de modo jocoso la tra-

---

Estado (Morelia: Imprenta Ignacio Arango, 1861).

[91] Epitacio Huerta, *Memoria que el general Epitacio Huerta dio cuenta al Congreso del Estado. op. cit.*

[92] Alma Dorantes González, "Zacatecas: un Obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma", en *Los obispados de México frente a la Reforma liberal*, Jaime Olveda, coord. (Guadalajara: Colegio de Jalisco, 2007), 158.

[93] Alma Dorantes González, "Zacatecas: un Obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma".

dicional crítica hacia la sensualidad de los curas.[94] Mientras que en Zacatecas, los liberales organizaron una corrida en la que los toros tenían nombres de papas y obispos, y los toreros y picadores iban vestidos de eclesiásticos.[95] Trascendía en estos festejos burlescos una pérdida total de consideración hacia el personal eclesiástico y una exposición pública de una visión iconoclasta asimilada y reivindicada abiertamente como liberal.

¿Una guerra de religión que nunca existió?

Justo sorprende el carácter palmario y audaz de las "ceremonias liberales" en plena guerra civil cuando todos los contemporáneos afirmaban que México era un país profundamente católico. Frente a este tipo de actos iconoclastas, el historiador se pregunta por qué no hubo una reacción popular de tipo cristero en el país a pesar de que todos los ingredientes de la década de 1920 estaban presentes en la década de la Reforma. Había un descontento agrario a causa de la desamortización de las tierras de las comunidades; abundaban grupos de marginados que crecían debido a la ruina de la economía y las levas de los ejércitos en lucha; la radicalización religiosa con posiciones bélicas evidentes por parte del clero cubría religiosamente la violencia; el poder liberal asumía su papel secularizador con fervor.[96] A pesar de lo anterior, no se dieron brotes populares reales en el país. Las guerrillas y los ejércitos conservadores carecían de carácter popular; más bien, eran simples bandas de revolucionarios compuestas por levas forzosas típicas del siglo XIX. Los levantamientos agrarios como el de La Barca en 1857 o el de El Tuito en 1858, no pusieron por delante consideraciones religiosas.[97] Algunas zonas estuvieron profundamente

[94] Alma Dorantes González, "Zacatecas…" *op. cit.*

[95] *L'Estafette*, 26 de agosto de 1859, en MAE, CP, t. 51, abril-agosto de 1859.

[96] A título de comparación véase la obra de Jean Meyer, *La Cristiada,* vol. 1, *La guerra de los Cristeros (*México: Siglo XXI Editores, 1973).

[97] "Jalisco", *El Pueblo,* 9 de marzo de 1857; Carta de Gabriac al Conde Walewski del 1 de agosto de 1858, MAE, CP, t. 49, agosto-diciembre de 1858.

marcadas por su apoyo al conservadurismo, como en los casos de Huamantla en Tlaxcala, Zamora y Pátzcuaro en Michoacán, Celaya en Guanajuato, o en grandes ciudades como Puebla y Querétaro. Pero la mayor parte de los ejemplos que citamos tenían motivaciones muy alejadas de cualquier guerra religiosa, con raíces en la profunda y secular enemistad entre entidades rivales en los estados: Huamantla contra Tlaxcala, Zamora y Pátzcuaro contra Morelia, y la sierra poblana contra el llano.[98] En lo concerniente a los actuales estados de Hidalgo y Morelos, marco de constantes guerrillas conservadoras, era difícil distinguir el bandolerismo tradicional de estas zonas de una verdadera adhesión ideológica y de una coloración religiosa.[99] El control permanente durante la guerra civil por parte de "los rojos" de la mayor parte del país y sobre todo la victoria final en 1860, está ahí *in fine* para probar que estos "impíos" que procedieron a actos "sacrílegos" podían contar con el apoyo o al menos con la pasividad de una gran parte de esos mexicanos presuntamente tan fanáticos. Intentemos explicar este fenómeno.

El imaginario religioso liberal

Sin duda, la primera explicación que podemos anticipar a la inexistencia de una verdadera guerra religiosa es la presencia de una importante "religiosidad" puesta en primer plano por el campo supuestamente "herético" liberal. En efecto, a pesar del profundo anticlericalismo que versaba en iconoclasia como ya revisamos, paradójicamente los liberales siempre utilizaron argumentos religiosos para justificar sus actos. Por ejemplo, en el campo de las reformas que proponían en contra de la Iglesia, la mayoría de su arsenal retórico era referencias al derecho canónico con citas muy documentadas,

---

[98] Véase, por ejemplo, para la voluntad de Huamantla de ser capital estatal en "Actas del Consejo de Gobierno" del 31 de enero de 1859, AGN, leg1022, caja 1, exp. 1, 1859.

[99] Véase, por ejemplo, la banda de "Los Plateados" en Carlos Agustín Barreto, "Los plateados en Morelos: un ejemplo del bandolerismo en México durante el siglo XIX", *Revista de Historia Takwa,* 11-12, primavera-otoño de 2007.

tanto de la Biblia, como de San Agustín, Santo Tomás, o el Concilio de Trento.[100] Esta constante utilización del derecho canónico no sólo se explica por la proporción elevada de abogados en las filas liberales con años de estudio del derecho eclesiástico, sino también por la constante voluntad de apegarse a la más estricta ortodoxia católica. La cuasi totalidad de los liberales era creyentes sinceros, con algunas excepciones notorias, como el caso del ateo Ignacio Ramírez, o el deísta Melchor Ocampo, la aplastante mayoría de los progresistas velaron siempre por no "ser considerados como separados de la unidad católica".[101] De esta manera sus argumentos intentaban situar la lucha en el propio campo de las controversias doctrinales eclesiásticas, y evitar el estigma de impiedad o herejía utilizando las mismas armas que sus contendientes.

Los liberales no sólo trataban de probar que las mayores autoridades canónicas les daban la razón, sino que pretendían demostrar que eran mejores cristianos que el mismo clero. Así, la mayor parte de las leyes reformistas fueron presentadas como una tentativa para obligar a la Iglesia a volver a su lustro y virtud pasados. Con un soplo escatológico, una de las vertientes principales del discurso liberal fue el regreso a los tiempos primitivos del cristianismo en que se vivía "bajo la pobreza evangélica, [y se] vivía únicamente de limosnas".[102] La intención final de los liberales en boca propia, era que "la religión sea libre y santa como Jesús la fundó sin esos inmundos parches que el clero le pegó para robar a los fieles",[103] presentándose así como los redentores del cristianismo con fidelidad absoluta al espíritu y a la letra de las escrituras. Al quitarle al clero sus privilegios y abundantes bienes, se le hacía un gran favor pues "la religión nunca fue tan brillante como cuando sus ministros eran pobres".[104] Incluso en la propia ley de tolerancia se entraba en este razonamiento al

---

[100] Véase, por ejemplo, estos argumentos en Ezequiel Montes, "La desamortización", *Siglo XIX,* 22 de julio de 1856.

[101] Juan José Baz, "Amaños de los conservadores", *Boletín Oficial de Michoacán,* 1 de enero de 1859.

[102] "El clero", *Bandera Roja,* 21 de julio de 1859.

[103] "Al Pueblo", *Bandera Roja,* 19 de diciembre de 1859.

[104] "El espíritu de la época", *El Pueblo,* 5 de noviembre de 1857.

afirmar que un poco de competencia haría de los sacerdotes gente más esmerada, y además permitiría a todo católico gracias a la libertad de conciencia tener un sentimiento religioso "puro y verdadero" alejado de la tradicional hipocresía.[105] La lucha no se urdía en contra de la Iglesia metafísica, sino en contra de la Iglesia de carne y hueso corroída por los "intereses terrenales y bastardos"[106] que hacían de ella "una falsa religión".[107] Aquí se aprecia cómo en algunos discursos liberales se llegaba a invertir la acusación de impiedad y herejía para situar al clero como el mayor enemigo de la religión católica en México por querer "destruir la religión prostituyendo a la cátedra y la penitencia y dividiendo a los hermanos, los hijos y los padres".[108] De forma consecuente, no sólo la ideología liberal era compatible con una ortodoxia religiosa, sino que era considerada la emanación de los Evangelios. Autores liberales como Guillermo Prieto hacían de Jesucristo el primer demócrata liberal y, por ende, de la democracia y el sistema liberal la "manifestación del espíritu de Cristo", prolongación en el ámbito político de los Evangelios en una búsqueda de la perfección religiosa en la tierra.[109] La lucha reformista era una lucha "santa, la causa Santa de los pueblos",[110] destinada a cumplir el mandato de las Santas Escrituras, tanto al nivel de las instituciones, como en el de lo que tenía que ser una Iglesia fiel a la palabra de Dios luchando contra los poderes infernales clérigo-militares de la "babilonia reaccionaria".[111]

[105] Juan José Baz, "Tercera carta pastoral del Ilmo. Sr. Arzobispo", *Bandera Roja,* 8 de septiembre de 1859.

[106] "Carta pastoral del arzobispo de Méjico: calumnias", *Bandera Roja,* 8 de agosto de 1859.

[107] "El periódico *La Sociedad* defendiendo a los Paulinos", *Bandera Roja,* 17 de febrero de 1859.

[108] "Carta de Néstor Coria", *El Pueblo,* 18 de mayo de 1857.

[109] Guillermo Prieto, "Oración Cívica", *Siglo XIX,* 16 de septiembre de 1855.

[110] Carta de Manuel Doblado a Ignacio de la Llave del 27 de enero de 1858, en MAE, CP, t. 48, enero-julio de 1858.

[111] "Aureliano Rivera", *Bandera Roja,* 10 de febrero de 1860.

"Santos" progresistas contra "fariseos corruptos", esta inversión de la guerra religiosa en los discursos liberales evidentemente no hubiera tenido credibilidad si la Iglesia hubiese condenado unánimemente al liberalismo, al infundir en la población este rechazo. Aunque los altos prelados adoptaron una postura muy hostil hacia el liberalismo, también había sectores en el clero que no admitieron esta postura y permitieron abrir una brecha en la condenación teológica de los liberales. Esta oposición provino al mismo tiempo del bajo clero secular y del clero regular.

En efecto, la oposición entre el clero regular y secular siempre ha sido uno de los antagonismos estructurales de la Iglesia católica, y durante la época de la Reforma tomó una acuidad particular, ya que a partir de 1854 el Vaticano intentó reformar las órdenes monásticas mexicanas, confiriéndole al obispo de Michoacán los poderes de control y enmienda sobre los regulares, lo cual avivó en sumo grado el conflicto dentro de la Iglesia.[112] Por ello, se mantuvo una oposición sistemática de una parte de los frailes hacia las posturas de los prelados. Así durante la revolución de Ayutla se vio al padre provincial de San Agustín albergar una imprenta liberal en su propia celda y financiar la revuelta contra Santa Anna, quien apoyaba la reforma de los regulares.[113] Fue esta misma orden la que infringió las disposiciones del arzobispo De la Garza y Ballesteros de resistir a la Ley Lerdo.[114] Incluso durante la guerra civil los obispos no cesaron en su intento de dictaminar la conducta general del clero en contra del bando liberal, cuestión que fue rechazada enérgicamente por los regulares en nombre de sus "fueros" y su independencia frente a la jerarquía secular. Por ejemplo, en Zacatecas una parte de los frailes no acató la instrucción del obispo de Guadalajara de abandonar el estado en represalia por las leyes de Reforma. Ante esta

[112] "Decreto de Pío IX", *Diario Oficial del Supremo Gobierno,* 21 de marzo de 1855.

[113] "Imprenta clandestina en la celda del padre provincial de San Agustín", *Diario Oficial del Supremo Gobierno,* 30 de julio de 1855.

[114] Impreso del 6 de octubre de 1856, en AHCM-fd-sg-cac, caja 40, 1856.

actitud, el obispo dio la orden de desobedecer a su guardián y se le replicó con violencia "ponga vuestro padre con mucho celo un dique a ese torrente de demasías y arbitrariedades, con que el gobierno eclesiástico de Guadalajara pretende ahogar y sofocar todos nuestros imprescriptibles derechos, exenciones, privilegios".[115] Evidentemente esta oposición a la jerarquía eclesiástica no nació por convicción liberal ni mucho menos, ante todo se trataba de preservar la independencia de las órdenes frente a la embestida del poder de los prelados. Otros curas del bajo clero secular reaccionaron contra esa tentativa de "centralización" del poder de los obispos al oponerse a las pastorales antiliberales, que les parecían demasiado mandatarias y frente a las cuales según ellos todo cura tenía una libertad de interpretación, y por ende, de aplicación o desobediencia en nombre de los "derechos de la Iglesia, a quien exclusivamente se le debe obediencia".[116]

Hubo también frailes y curas que se resistieron a la posición de su jerarquía también con base en sus ideas políticas y religiosas. No se trataba de defender concepciones liberales, sino de reivindicar la tradicional doctrina de neutralidad política que la Iglesia había aplicado en México frente a los constantes cambios de régimen desde la Independencia. Por ello, algunos eclesiásticos criticaron abiertamente la decisión de los altos prelados de condenar la Constitución y apoyar después el golpe de Estado conservador que inició la guerra civil. El canónigo Caserta de Guadalajara, uno de los más críticos, se expresaba así: "¿Por qué nuestros obispos se creen autorizados para desobedecer y mandar se desobedezca la Constitución de 57 [...]? ¿Y por qué, en fin, levantan esta reservación [de sacramentos] a los que, faltando a sus más sagrados deberes, han enarbolado el estandarte de la rebeldía? ¿De cuán acá el crimen, y el crimen público y no-

[115] Fray José Sánchez Álvarez citado por Alma Dorantes González, "Zacatecas: un Obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma". En *Los obispados de México frente a la Reforma liberal,* Jaime Olveda, coord.)Guadalajara: Colegio de Jalisco, 2007), 162.

[116] Juan José Caserta, canónigo de Guadalajara, "Sr. Cura D....", citado en Alma Dorantes González, "Zacatecas", 136.

torio, es camino para reconciliarse un alma con su Creador?".[117] El aspecto moral de esta toma de posición, así como la ruptura con la doctrina política tradicional justificaron el rechazo de una parte del clero para obedecer a sus obispos. En los archivos encontramos pruebas de continuidad en la administración de los sacramentos a juramentados notorios, como en el caso de los paulinos de Michoacán.[118] También en la respuesta de un fraile de la parroquia de la Santa Veracruz ante la acusación de ser radical por brindar sacramentos a los juramentados "aceptaba el término de *puro* si esto quería decir seguir los preceptos del Evangelio" y brindar a todos los seres humanos el auxilio espiritual cristiano.[119] Dentro de la Iglesia había importantes divisiones internas que estaban muy lejos de reflejar el monolitismo doctrinal que la historiografía le atribuyó.[120] Era evidente que los liberales trataron de aprovecharse de esta situación para defender su causa y en sus artículos hacían distinciones entre sus críticas hacia el alto clero "repugnante" y sus elogios hacia el bajo clero "que trabaja y que forma la democracia de esta República, que consuela al pobre y visita al enfermo".[121]

Todavía más: numerosos clérigos se declararon abiertamente liberales y tomaron partido en la contienda. Por ejemplo, durante la época que estudiamos, en Guadalajara el canónigo Caserta formaba parte de un núcleo de curas y frailes activos en el periodismo y en puestos de poder.[122] Lo mismo ocurrió en Oaxaca, donde Benito Juárez contaba con sólidos aliados como el cura Bernardino Carbajal, quien durante largos años fue su

---

[117] Juan José Caserta, Canónigo de Guadalajara, "Sr. Cura D…", 145.

[118] "El jesuitismo en México-Padres paulinos", *Bandera Roja,* 27 de octubre de 1859.

[119] "Un cura como otros muchos", *Bandera Roja,* 7 de agosto de 1860.

[120] Véase, por ejemplo, Gastón García Cantú, *El pensamiento de la reacción mexicana* (México: UNAM, 1986).

[121] Juan José Baz, "Amaños de los conservadores", *Boletín Oficial de Michoacán,* 1 de enero de 1859.

[122] Por ejemplo, los curas José María Zamudio, Fernando García, José Luis Verdía, Sabas Sánchez Hidalgo, y el dominico, Julio Viadas.

secretario de gobierno, y con un grupo de eclesiásticos progresistas.[123] En otros estados siempre destacó una figura clerical liberal: en Guerrero y Michoacán encontramos al muy activo Manuel E. Gómez; en Zacatecas, a Francisco de Paula Campa; en Guanajuato, a Jerónimo Hurtado, y en Tehuantepec, al cura Miguel López. Estas personalidades dieron una caución religiosa muy importante al liberalismo, al defender las ideas progresistas y las reformas en curso en los periódicos o en las iglesias. Que un cura afirmara en un artículo que los altos prelados "convirtieron al clero pobre en enemigo del pueblo a pesar de que el pueblo nos da de comer y nos ama" y, en consecuencia, propusiera unirse a los liberales,[124] tenía mucho más peso que las mismas palabras en la pluma de un civil radical.

Sin duda, aquí radica una de las explicaciones esenciales de por qué no se dieron verdaderas revueltas populares de tipo religioso en contra del campo liberal. A pesar de las pastorales agresivas de los obispos y de la "huelga" de sacramentos había un "servicio" fundamental religioso impartido por los curas progresistas a la población bajo el dominio liberal. Aun después de la llegada de las Leyes de Reforma, en julio de 1859, tan ofensivas contra la Iglesia, el bando liberal logró asegurar prestaciones religiosas. Los curas que acompañaban a los ejércitos liberales o que se quedaban en sus parroquias, generalmente eran declarados suspensos, irregulares o excomulgados por sus obispos, pero a pesar de ser considerados sacerdotes "apóstatas" o "cismáticos" estaban ahí para oficiar misas e impartir auxilios espirituales a una población diezmada por el torbellino de la guerra civil.[125]

---

[123] Por ejemplo, los curas José María Cortés, Cantarines García, Antonio Quintanar, José Juan Canseco, Francisco Gracida, Placido Anaya, Manuel Eligio Vigil, Manuel Mendoza, y el dominico Margarito Maldonado.

[124] Manuel E. Gómez, "Al clero Mejicano", *Bandera Roja,* 13 de marzo de 1860.

[125] Por ejemplo, en Guadalajara el padre Mariconviche o en Morelia el cura Plácido Anaya; véase Germán Ascensión Villalvazo y Rodríguez, *Santos Degollado considerado como Gobernador de Jalisco y como General en Jefe de las fuerzas que sitiaron a Guadalajara,* Guadalajara: Tipografía Luis P. Vidaurri, 1859, y Acta del cabildo eclesiástico del 18 de octubre de 1859, En AHCatedral-Actas.

Los liberales no sólo brindaron a la población el mínimo de cultos religiosos, sino que al exigir constantemente a las autoridades eclesiásticas reabrir iglesias o reemplazar a los curas prófugos, aparecieron ante los ojos de los ciudadanos como virtuosos defensores de la religión frente a los recalcitrantes cabildos eclesiásticos que rechazaban estas demandas. Las diferentes autoridades liberales continuaron concibiendo los actos sacramentales católicos como necesidades sociales vitales, aun después de la proclamación de la separación de la Iglesia y el Estado, el Ayuntamiento de San Miguel de Allende, por ejemplo, exigiéndole al obispo reemplazar al cura que se acababa de fugar "siendo un deber del gobierno proveer de un ministro para el culto a los pueblos".[126] El mismo tono intemperante retomaba el gobernador de Michoacán al exigir al obispo reemplazar a los frailes exclaustrados de Cuitzeo, otorgándose el derecho de proceder al nombramiento de curas en caso de que el prelado no accediera a sus "justas" demandas.[127]

Así, los liberales hacían hincapié en una de las principales fallas del clero para obtener la adhesión de la población a su visión política. Fue durante la Reforma, cuando más sufrió la gente común, pues tuvo que lidiar con la ausencia de misas, bautizos, bodas o entierros. Si con la llegada de la Constitución de 1857 se había humillado a las élites liberales al negarles el acceso a las iglesias, la negativa se aplicaba por igual a toda la administración nacional, estatal y municipal; es decir, la clase media dependiente del Estado, funcionarios intermedios, empleados menores, y sus familias, que se encontraban frente a la terrible alternativa de dimitir y vivir en la miseria para no pecar, o conservar su empleo y no vivir "un sólo día en paz con su conciencia".[128] Posteriormente, con el inicio de la guerra civil y la constante huida de los curas de territorios liberales, los principales afectados fueron los

---

[126] Petición del 6 de agosto de 1859. En AHCM-fd-sg-cac, caja 41, pp. 1857-1861.

[127] Carta del 27 de febrero de 1860. En AHCM-fd-sg-cac, caja 41, pp. 1857-1861.

[128] "Carta pastoral del arzobispo de Méjico: calumnias", *Bandera Roja,* 8 de agosto de 1859.

habitantes de esas zonas que se vieron privados de toda función sagrada. A sus ojos, el culpable no era necesariamente el gobierno liberal, sino el cura en turno, por cerrar la Iglesia y darse a la fuga. Este resentimiento hacia el clero se puede descifrar con ejemplos de algunas protestas en donde acusaban al sacerdote del pueblo de ser "un padre que abandona a sus hijos" y "se olvida de sus deberes hacia nosotros", lo que dio lugar a un fuerte encono.[129] Lo anterior nos lleva a formular la hipótesis de un posible sentimiento anticlerical que una parte de la población compartió con sus élites liberales. Anticlericalismo que se percibe en los escritos que ya citamos, pero que sin lugar a dudas se dio entre las capas populares del país. En efecto, no sólo la existencia de esa literatura jocosa y popular tan burlona de la condición eclesiástica que evocábamos antes nos permite pensar en ello, también los conflictos perpetuos durante la primera mitad del siglo XIX entre los pueblos y los conventos por la propiedad de las tierras, entre las cofradías y las autoridades eclesiásticas por el control de las festividades religiosas, entre los municipios y las parroquias por el control de los camposantos, nos hacen pensar que gran parte de la población aceptaba el conflicto con la estructura eclesiástica sin interpretarlo como un sentimiento de irreligiosidad. El conflicto entre el Estado liberal y la Iglesia, podía ser visto, por ende, como un conflicto institucional "normal" en el que la cuestión religiosa era secundaria.

Incluso si esta hipótesis se revelara falsa, una de las evidencias del periodo de la Reforma fue que una parte de las élites locales y regionales mostró, por lo menos, mayor tolerancia hacia la radicalidad de los liberales. Fueron los miembros de los ayuntamientos, así como jueces, gobernadores, burócratas, quienes estuvieron en primera línea en el asunto del juramento constitucional y que debieron soportar todo el peso de las presiones estatales y eclesiásticas. Al contar con mediana o alta educación eran capaces de diferenciar entre las simples estrategias políticas –puestas en primer plano por

[129] "Protesta de los vecinos del pueblo de Huamangueo", *Boletín Oficial de Michoacán,* 30 de agosto de 1858, y "Protesta de los indígenas de Zacapu", *Boletín Oficial de Michoac*án*,* 21 de septiembre de 1858.

la jerarquía eclesiástica– y las cuestiones religiosas esenciales que se consideraban como secundarias en este conflicto; contrariamente, por ejemplo, a la cuestión de tolerancia religiosa en la que con claridad tomaban partido por el clero. Por ello, cuando la Iglesia condenó la Constitución, muchas autoridades se convencieron ideológicamente de la necesidad de adoptar los puntos de vista radicales o al menos de tolerarlos y verlos como algo inevitable frente a los abusos del clero. A pesar de las numerosas renuncias, muchos de los ayuntamientos se conservaron casi intactos, lo cual mostraba la permanencia del Estado liberal frente a la embestida eclesiástica y, al mismo tiempo, dejaba un sabor muy amargo a los ediles municipales.[130] En el caso de Manuel Alvírez, presidente del Tribunal Supremo Michoacano, liberal moderado y defensor incansable de la Iglesia, en el asunto del juramento primero dimitió de su puesto para no caer en el pecado y, posteriormente, volvió sobre su decisión y se transformó en uno de los más ardientes contendientes de la posición eclesiástica.[131] Lo mismo podría decirse de Manuel Doblado, gobernador de Guanajuato, o de José María Arteaga, gobernador de Querétaro, liberales muy tibios con un oscuro pasado con fuertes lazos con los conservadores y clericales, que por causa de la tenaz oposición de la Iglesia tomaron medidas extremas contra ésta, por lo que fueron tachados de "radicales", papel que de ahí en adelante asumirían.[132] Estas capas, tan esenciales para el control del país, intervenían en el conflicto, ya en un proceso de radicalización o al menos tomando una posición crítica contra la Iglesia. Aquí reside la explicación de por qué no existió un verdadero estallido popular en contra del poder liberal y se debe a que las instituciones civiles que estructuraban al país a todos los niveles ya se encontraban en un proceso de distanciamiento de las posiciones del clero. Tal vez tu-

---

[130] Actas del juramento constitucional en AGN, leg. 160, caja 1, exp. 5 y caja 2, 1857.

[131] Véase, por ejemplo: Manuel Teodosio Alvírez, "La Constitución no es impía", *El Pueblo,* 22 de agosto de 1857.

[132] Ambos participaron en la revuelta nacionalista y clerical del padre Jarauta en 1848. Arteaga fue santanista y combatió a la revolución de Ayutla, mientras que Doblado intentó pronunciarse en diciembre de 1855 contra Juan Álvarez.

vieron eco entre la población, o simplemente aprovecharon la apatía hacia las cuestiones abstractas y complicadas, y lograron mantener sus territorios en paz, dejando a los ejércitos el papel principal de protagonistas de la guerra civil.

Conclusión

Hemos visto que, paradójicamente, la Reforma fue una guerra religiosa que no tenía en realidad ese carácter. Una lucha retórica que los antagonistas situaron rápidamente en el ámbito religioso y en la que cada uno definió a su enemigo en términos espirituales encerrándolo en una cómoda identidad maléfica capaz de justificar su destrucción. A la par del combate físico, la iconoclasia y la sacralización de la violencia también jugaron un papel relevante en esta pugna de armas sacramentales y de armas sacralizadas enfrentando a radicales que con sus atentados desacralizaron a las personas y los bienes de la Iglesia. Sin embargo, y a pesar de que el factor religioso estuvo presente de manera constante en esta contienda, no se trató de un choque entre fanatismo e impiedad. En realidad, se trató del choque entre dos imaginarios religiosos que utilizaron todos los medios simbólicos, espirituales y materiales que la religión les pudo aportar para reforzar su causa ante los mexicanos. Tanto los liberales, como la Iglesia, intentaron situarse en una ortodoxia religiosa que fundamentara la justicia de sus doctrinas respectivas, aun si para los liberales la secularización de la sociedad y la reforma del catolicismo iban de la mano. Así, ambas visiones religiosas se anularon mutuamente, lo que otorgó a la lucha entre liberales y conservadores su verdadero sentido político secular muy alejado de una guerra de religión.

De hecho, si durante el conflicto civil y sobre todo después de la victoria liberal surgió el fenómeno anómalo de "los rojos" que clamaban abiertamente su anticatolicismo, esto fue el resultado, y no la causa, de la lucha encarnizada de la Reforma que radicalizó las posiciones de los liberales, que siempre y hasta entonces se habían considerado profundamente católicos.

La Iglesia católica y el gobierno liberal 1855-1876. Manifestaciones del catolicismo popular en Totatiche, Jalisco

Amílcar Carpio Pérez

Los conflictos entre la Iglesia y los diversos gobiernos se han suscitado a lo largo de nuestra historia, entre otras razones, porque ambas instituciones tienen el propósito de influir sobre la manera de pensar y actuar de la sociedad; su campo de acción es lo vivo, es el hombre. Los antecedentes de las confrontaciones entre estas instituciones casi pueden rastrearse desde la llegada de los españoles al continente americano. Las consecuencias de estos roces han provocado que los historiadores centraran la atención en su análisis, dejando en muchas ocasiones fuera de sus investigaciones la forma en que los creyentes viven estos conflictos y su religiosidad en estos contextos.

Este trabajo tiene por objetivo explicar cómo se dieron las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el contexto de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, y de qué manera impactaron en la población del norte de Jalisco, concretamente en el municipio de Totatiche.

Sin embargo, para comprender los conflictos religiosos en México durante el siglo XIX se deben considerar dos aspectos: primero, los sucesos que comenzaron con la independencia de México y la disputa por el Real Patronato, que llegaron a su punto crítico a partir de la segunda mitad del siglo XIX. El segundo aspecto es el tratamiento que se dio a estos temas hacia mediados del siglo XX, que influyó en la visión y en la escritura de los conflictos Iglesia-Estado. Por considerar este punto importante para entender la relación entre estas instituciones, comenzaré por revisar esta problemática.

En fechas recientes la producción historiográfica sobre temas religiosos en México ha crecido, pero aún deja ver ciertas limitaciones y particularidades. Una de ellas es el predominio del catolicismo en las obras históricas, que centra la atención en las relaciones institucionales, en los conflictos Iglesia-Estado. Para entender estos conflictos que acaecieron durante el siglo XIX se debe de partir del análisis de las formas en que estos roces se han escrito e interpretado.

El siglo XIX no dejó una historiografía especializada propiamente dicha sobre el tema religioso, las características de los principales grupos que se disputaron el poder y que representaban los proyectos dominantes de nación, el conservador y el liberal, forjaron dos discursos divergentes sobre la Iglesia y sus ministros, que se prolongaron hasta el siglo XX.[1] Autores como José María Luis Mora, Lucas Alamán y Lorenzo Zavala son ejemplo de las posturas de la época: una que atacaba y otra que defendía el papel de la Iglesia y sus ministros. Así, José María Luis Mora se refería al clero mexicano en los siguientes términos:

> Los cabildos eclesiásticos en su situación actual no pueden ser sino muy odiosos al público: sin utilidad ninguna conocida absorben una parte muy considerable de las rentas decimales que, ya que existen, estarían mejor empleadas en la dotación de los ministros de las parroquias: compuestos por lo común de hombres ignorantes y destituidos aun del mérito del servicio eclesiástico en la administración de los sacramentos, nada existe en su favor que pueda conciliarles el respeto ni la consideración del público.[2]

[1] Rosa María Martínez de Codes, “Del reformismo borbónico a la formación de la nación en América Latina. Enfoques y problemas en la historiografía de la Iglesia católica”, en Religiosidad e historiografía: la irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía, ed. Hans-Jürgen Prien (España: Vervuert-Verlagsgesellschaft: Iberoamericana, 1998), 123.

[2] Andrés Lira, *Espejo de discordias. La sociedad mexicana vista por Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora y Lucas Alamán* (México: Secretaría de Educación Pública, 1984), 108._

Lucas Alamán se refería a la Iglesia de la siguiente manera:

> [Queremos] conservar la religión católica, porque creemos en ella, y porque aun cuando no la tuviésemos por divina, la consideramos como el único lazo común que liga a todos los mejicanos, cuando todos los demás han sido rotos, y como el único capaz de sostener a la raza hispano-americana, y que puede librarla de los grandes peligros a que está expuesta.[3]

Observamos dos periodos importantes en donde los roces fueron más latentes: a mediados del siglo XIX, la Iglesia se enfrentaba a la promulgación de la Constitución de 1857, cuyo contenido liberal, anticlerical y laicista significaba un gran desafío. La Constitución atentaba contra el poder económico de la Iglesia, pues le negaba la posibilidad de adquirir y poseer propiedades que no se relacionaran directamente con las necesidades del culto; medraba su dominio ideológico, pues limitaba su participación en la beneficencia y, sobre todo, en la educación. La situación se volvió aún más tensa con las llamadas Leyes de Reforma, que promulgaron la nacionalización de los bienes eclesiásticos, el matrimonio civil y la libertad de culto, principalmente. Estas leyes sustentaron la separación Iglesia-Estado.

Ya en el siglo XX, durante las primeras décadas, México vivió uno de los periodos más conflictivos en las relaciones entre Iglesia y Estado, comenzó así, en 1914, una etapa de ataques ambivalentes, agravados con la promulgación de la Constitución de 1917, pues se desconocía a la Iglesia como sociedad jurídica; si la Constitución de 1857 separaba a la Iglesia del Estado, la de 1917 la sujetó al poder civil. Estos roces tuvieron su clímax con el conflicto cristero (1926-1929), que en algunas regiones se extendería hasta finales de la década de 1930.[4]

Este tipo de conflictos provocó que en la escritura de la historia religiosa en México prevalecieran hasta 1940 dos visio-

---

[3] Citado en Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios* (México: El Colegio de México (Colmex), 1992), 142.

[4] Véase Carlos Alvear Acevedo, *La Iglesia en la historia de México,* México: Jus, 1995; y José de Jesús Legorreta Zepeda (comp.), *La Iglesia católica y la política en el México de hoy* (México: Universidad Iberoamericana, 2000).

nes encontradas —que incluso en la actualidad son notorias en algunos medios militantes—, construidas con el apoyo de organismos oficiales eclesiásticos y gubernamentales: *1)* Aquellos trabajos escritos casi siempre por algún miembro del clero (como el padre Mariano Cuevas) o por algún católico laico con cierta formación (Antonio Rius Facius, por ejemplo), cuyo enfoque hacía hincapié en que el Estado era el culpable, el perseguidor, el anticlerical, etc., en los conflictos que se dieron entre ambas instituciones, esto propició una visión sesgada de la historia religiosa,[5] y *2)* el caso contrario fue el enfoque que retrataba a la Iglesia como portadora del atraso, del fanatismo y de ser la culpable de los conflictos (como la obra de Alfonso Toro)[6] que ocasionó que hasta bien entrados en el siglo XX, escribir acerca de temas religiosos fuera visto como algo que debía hacer gente del clero o los feligreses, lo que no validaba la importancia y el impacto de lo religioso para la comprensión de la historia de México.[7] El augurio hacia una nueva perspectiva en el tratamiento de los temas religiosos fue la obra de Robert Ricard en 1933,[8] cuya visión de la historia estuvo alejada del sesgo producido por el calor aún reciente del conflicto cristero.

La profesionalización de los historiadores mexicanos se fortaleció a partir de 1940, cuando se fue abandonando la visión histórica de la Iglesia desde los extremos antes señalados. Hay que destacar que en este proceso los historiadores católicos dejaron de ver la historia de la Iglesia como una tarea teológica. A partir de la segunda mitad del siglo XX, los estudios religiosos en México recibieron mayor atención de diversas ciencias sociales, y

---

[5] Véase Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia,* t. 5 (México: Biblioteca Porrúa, 1992); y Antonio Rius Facius, *Méjico cristero. Historia de la ACJM* (México: Patria, 1960).

[6] Véase Alfonso Toro, *La Iglesia y el Estado en México* (ed. facsimilar de la de 1927) (México: Ediciones El Caballito, 1975).

[7] Manuel Ceballos Ramírez, "La historiografía de la Iglesia católica en el siglo XX", en Miguel León-Portilla, *Quehaceres de la Historia* (México: Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 2001), 214- 218.

[8] Robert Ricard, *La conquista espiritual de México,* 2a. reimp. (México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1992).

por supuesto, de la historia,[9] aunque el dominio del catolicismo como tema de estudio marcó la pauta. Todavía en la década de 1960 se perciben algunas obras de corte apologético en favor de la Iglesia, de autores con influencia en los medios académicos y católicos como en el caso de René Capistrán Garza, un antiguo participante en el conflicto cristero, quien escribió *La Iglesia católica y la Revolución Mexicana*, *prontuario de ideas políticas* (1964), y la obra del humanista y sacerdote Ángel María Garibay Kintana, quien escribió *Presencia de la Iglesia en México.*[10] Contrastando con las obras mencionadas, en esos años aparecieron trabajos de algunos investigadores que intentaban explicar la historia de la Iglesia desde una perspectiva novedosa y más crítica. La obra que comenzó sobre este camino fue la de Martín Quitarte, *El problema religioso en México* (1967);[11] posteriormente, vinieron los aportes de Moisés González Navarro en *La Historia moderna de México,* dirigida por Daniel Cosío Villegas, cuyo capítulo "El porfiriato. Vida social" hace referencia a la interpretación de la sociedad del factor religioso.[12] Otros trabajos importantes fueron los de François Chevalier, Robert Quirk, Fidel de Lejarza, Josefina Muriel, Clementina Díaz Ovando y Alicia Olivera Sedano,[13] éstos sentaron algunas bases académicas para el estudio de la Iglesia y su relación con el Estado desde una perspectiva menos partidista.

Finalmente, y en lo que a historiografía de la Iglesia católica en México se refiere, durante el periodo de las reformas liberales pueden identificarse tres tendencias dominantes: *1)* la Iglesia como institución y su relación con el Estado; *2)* el desarrollo de la ideología católica, y *3)* la riqueza de la Iglesia. Por lo tanto, las investigaciones se han centrado en la Iglesia como institución y en el pensamiento de sus miembros. En lo que se

[9] Ceballos, *Quehaceres de la Historia*, 217.

[10] Ceballos, *Quehaceres de la Historia*, 222-223.

[11] Martín Quitarte, *El problema religioso en México* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1967).

[12] Rosa María Martínez de Codes, *Religiosidad e historiografía,* 124.

[13] Ceballos, *Quehaceres de la Historia,* 221.

refiere a la religión popular en el periodo que abarcó los años de 1824 a 1876 las investigaciones son aún muy escasas.[14]

En consideración de lo anterior, en este trabajo me centraré en los hechos que orientaron las relaciones Iglesia-Estado en México a mediados del siglo XIX, para posteriormente esbozar cómo estos conflictos tuvieron influencia en el ámbito regional en los feligreses del municipio de Totatiche, Jalisco.

Los conflictos Iglesia-Estado a mediados del siglo XIX

Hallaremos antecedentes de las confrontaciones entre la Iglesia y las autoridades civiles desde la llegada de los españoles a América y hasta la vida colonial. Un ejemplo de esto es la insurrección ocurrida en 1624, protagonizada por el marqués de Gelves y el arzobispo Pérez de la Serna.[15] Para comprender los conflictos religiosos de las primeras décadas del siglo XIX en México, hay que tomar en cuenta algunos sucesos provocados por la Independencia, sobre todo porque en ese periodo la Iglesia enfrentaba la crisis del régimen colonial, la conformación de gobiernos menos regalistas y la disputa por el Real Patronato,[16] aunque para este trabajo no considero necesario profundizar en estos temas.

Antes de entrar en materia hay que tomar en cuenta algunos datos para concebir la situación de la Iglesia en el periodo estudiado: en 1810, México contaba con cerca de 10,000 religiosos, 4,229 del clero secular y 5,210 del clero regular, para

[14] Brian R. Hamnett, "La Iglesia católica en México y el desafío liberal, 1855-1876. Aspectos metodológicos e historiográficos". En Hans-Jürgen Prien, *Religiosidad e historiografía: la irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografi*a (España: Vervuert-Verlagsgesellschaft: Iberoamericana, 1998), 174.

[15] Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670,* 3a. reim. (México: FCE, 1999), 139-163.

[16] El Real Patronato era un derecho concedido a los reyes españoles por los papas, con el cual podían intervenir en sus colonias americanas en asuntos eclesiásticos, como en la división territorial de la Iglesia, nombramientos en puestos eclesiásticos, etc. Para finales del periodo colonial, los derechos del rey se habían ampliado en tal medida que su figura tenía el peso de un vicario del papa. Legorreta, *La iglesia católica y la política en el México de hoy,* 68-73.

casi seis millones de habitantes. En 1850 la cantidad de religiosos había disminuido a cerca de 3,500, 3,223 del clero secular y 1,127 del regular, la mayoría ubicados en las ciudades, con una proporción estimada de 2,000 feligreses por cada religioso.[17] Si hacemos referencia a las principales diócesis y al número de sus parroquias, encontramos que en 1826, en Guadalajara, existían 135 parroquias, 245 en México, 124 en Oaxaca, y 241 en Puebla; para 1851 en Guadalajara existían 141 parroquias, 248 en México, 138 en Oaxaca y 255 en Puebla, y para la década de 1890 la merma causada por los embates liberales era más que evidente, ya que en Guadalajara existían 85 parroquias, 138 en México, 138 en Oaxaca y 160 en Puebla.[18] Así, encontramos una Iglesia católica debilitada desde la lucha de Independencia, a la que le costaba mucho trabajo mantener su influencia, y que al mismo tiempo jugaba un papel decisivo en la conformación del México independiente.

A mediados del siglo XIX la Iglesia era vista por los liberales que integraron la generación de la Reforma: Benito Juárez, Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez y Francisco Zarco, entre otros, como la síntesis de las estructuras del antiguo régimen. Desde la Independencia los conflictos entre el Estado en vías de conformación y la Iglesia como institución centenaria habían crecido –entre otras causas– por el destino del Real Patronato que regulaba las relaciones entre la Iglesia y la Corona Española, y del cual no estaba clara su nueva situación jurídica.

La Iglesia, para hablar estrictamente, ya no era una institución superviviente del antiguo régimen, pues con la Independencia de México, habría logrado la suya propia, y no estaba dispuesta a transferir las concesiones del Real Patronato al Estado naciente. Asimismo, no hay que pasar por alto, que la Iglesia venía de una inercia tradicionalista, "…pero no podía competir ni con el Estado, ni tampoco con las facciones personales o

[17] Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios,* 4a. reimp. (México: Colmex, 1999), 148.

[18] José Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia Mexicana, 1519-1939* (México: Buena Prensa, 1939), 25.

ideológicas",[19] además de que nunca había sido capaz de encabezar un movimiento, y cuando hizo protestas, lo hacía aliada con otros grupos, como los militares. Posterior a la Independencia, aun cuando continuaba ejerciendo gran influencia entre su feligresía, su presencia política se veía mermada y en realidad poco comprometida con alguna facción política. Por otro lado, aunque desde la década de 1830 comenzaba a tener una pequeña recuperación, también empezaba a experimentar los primeros ataques por parte del Estado. En 1833, por ejemplo, Gómez Farías suprimiría la coacción civil para el pago de diezmos.[20]

Los enfrentamientos se agudizaron a partir de la Revolución de Ayutla y sobre todo con la promulgación de la Constitución de 1857. Los artículos que más afectaron a la Iglesia fueron el 3°, 5°, 13º, 27º y el 123º. El artículo 3º establecía la libertad de enseñanza: "La enseñanza es libre. La ley determinará qué profesiones necesitan título para su ejercicio, y con qué requisitos se deben expedir"; el artículo 5º prohibió los votos religiosos: "La ley no puede autorizar ningún contrato que tenga por objeto la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, educación, o de voto religioso"; el artículo 13º prohibía el fuero eclesiástico: "En la República Mexicana nadie puede ser juzgado por leyes privativas, ni por tribunales especiales. Ninguna persona ni corporación puede tener fueros"; el artículo 27º le negaba la adquisición de bienes: "Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por si bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución"; el artículo 123º mencionaba entre otras cosas: "Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes [...]".[21]

[19] Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, 143.

[20] Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, 141-147.

[21] Legorreta, *La Iglesia Católica y la política en el México de hoy,* 75-83.

Además de las nuevas prohibiciones jurídicas, el gobierno exigió a los sacerdotes y funcionarios jurar la Constitución; en respuesta el papa Pío IX, al igual que los obispos mexicanos condenaron lo irreligioso de la Constitución, e incluso varios empleados públicos se negaron a prestar el juramento.[22]

Las llamadas leyes de Reforma sustentaron la separación Iglesia-Estado, pues prohibieron la instrucción religiosa, las prácticas de culto en establecimientos oficiales y la recolección de limosnas, además de que permitían confiscar propiedades eclesiásticas; eliminaron la percepción del diezmo, limitaron oficialmente la asistencia de los funcionarios a actos religiosos, abolieron toda orden monástica masculina y prohibieron el reclutamiento de miembros para las órdenes femeninas.[23] En 1859 el gobierno liberal dictó un conjunto de disposiciones a las que dio el nombre de Leyes de Reforma, precedidas por un manifiesto firmado unos días antes de su promulgación por los principales dirigentes liberales, entre ellos el presidente Benito Juárez, Miguel Lerdo de Tejada, Melchor Ocampo y Manuel Ruiz; en dicho manifiesto se acusaba a la Iglesia de haber participado, promovido y solventado la rebelión conocida como Guerra de Reforma. El 12 de julio de 1859 se decretó la Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos;[24] el 23 de julio del mis-

[22] Alvear, *La Iglesia en la historia de México,* 260-262.

[23] Jean Meyer, *La cristiada,* t. II (México: Siglo XXI Editores, 2000), 30.

[24] En sus líneas más significativas expresaba: “Art. 1. Entran en el dominio de la nación todos los bienes que el clero secular y regular ha estado administrando con diversos títulos”. “Art. 3. Habrá perfecta independencia entre los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos…”. “Art. 5. Se suprimen en toda la República las órdenes de los religiosos regulares que existen, cualquiera que sea la denominación o advocación con que se hayan erigido…”. “Art. 6. Queda prohibida la fundación o erección de nuevos conventos de regulares…”. “Art. 7. Quedando por esta ley los eclesiásticos regulares de las órdenes suprimidas reducidos al clero secular, quedarán sujetos, como éste, al ordinario eclesiástico respectivo, en lo concerniente al ejercicio de su ministerio”. “Art. 15. Toda religiosa que se exclaustre, recibirá en el acto de su salida la suma que haya ingresado al convento en calidad de dote… Las religiosas de órdenes mendicantes que nada hayan ingresado a sus monasterios, recibirán, sin embargo, la suma de quinientos pesos en el acto de su exclaustración…”. “Art. 21. Quedan cerrados perpetuamente todos los noviciados en los conven-

mo año se promulgó la Ley de Matrimonio Civil,[25] que volvió el matrimonio una figura de contrato civil, lo que hizo de la boda religiosa un simple acto simbólico sin validez para fines legales; el 28 de julio se promulgaría la Ley Orgánica del Registro Sobre el Estado Civil de las Personas, que estipulaba el establecimiento de jueces del estado civil para llevar el registro civil (nacimiento, adopción, arrogación, reconocimiento, matrimonio y fallecimiento) de todos los mexicanos y extranjeros que residieran en el territorio nacional; el decreto del 31 de julio de 1859 prohibía la intervención del clero en los camposantos y cementerios, por lo que sepultar a los muertos quedaba bajo la jurisdicción civil, además de prohibir el entierro de cadáveres en los templos; en el decreto del 11 de agosto de 1859 se estipulaban los días que se considerarían como festivos, en los que se incluyeron el Jueves y Vernes Santo, el Jueves de Corpus, el 2 de noviembre y el 12 y 24 de diciembre, además de las festividades civiles; el 4 de diciembre de 1860 se decretó la Ley Sobre Libertad de Cultos,[26] que

---

tos de señoras religiosas. Las actuales novicias no podrán profesar, y al separarse del noviciado se les devolverá lo que hayan ingresado al convento". "Art. 21. Todos los que directa o indirectamente se opongan o de cualquiera manera enerven el cumplimiento de lo mandado en esta ley, serán, según el gobierno califique la gravedad de su culpa, expulsados fuera de la República o consignados a la autoridad judicial. En este caso serán juzgados y castigados como conspiradores". Citado en Alvear, *La Iglesia en la historia de México,* 266-267.

[25] En sus líneas más significativas dice: "Art. 1. El matrimonio es un contrato civil que se contrae lícita y válidamente ante la autoridad civil. Para su validez bastará que los contrayentes, previas las formalidades que establece esta ley, se presenten ante aquella y expresen libremente la libertad que tienen de unirse en matrimonio". "Art. 30. Ningún matrimonio celebrado sin las formalidades que prescribe esta ley, será reconocido como verdadero y legítimo para los efectos civiles; pero los casados conforme a ella, podrán, si lo quieren, recibir las bendiciones de los ministros de su culto". Alvear, *La Iglesia en la historia de México,* 269.

[26] En sus líneas más importantes menciona: "Art. 1. Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de terceros y las exigencias del orden público. En todo lo demás, la independencia entre el Estado, por una parte, y las creencias y prácticas religiosas por otra, es y será perfecta e inviolable". Además de suprimirse el derecho de asilo en los templos,

rompía –por lo menos en la letra– con la hegemonía religiosa del catolicismo, además de que concedía a las sociedades religiosas los derechos y obligaciones de cualquier asociación legítimamente establecida. Asimismo y en parte, el mencionado decreto se inmiscuía en la religiosidad de la feligresía al decretar que: "Todos los funcionarios públicos en su calidad de hombres… [no podrían] con carácter oficial asistir a los actos de un culto, o de obsequio a sus sacerdotes, cualquiera que fuese la jerarquía de éstos".[27] Esta última disposición y la petición que se hizo a los funcionarios públicos de juramento a la constitución fueron los que más afectaron a la feligresía.

En respuesta a dichas disposiciones, con fecha del 30 de agosto de 1859, la Iglesia reaccionaría con un Manifiesto del venerable clero, en el que se dejaba claro que los liberales tenían el objetivo de:

> […] no precisamente el establecimiento de tal o cual forma de gobierno, el triunfo de tal o cual idea exclusivamente política, sino la destrucción completa del catolicismo en México, la rotura de nuestros vínculos sociales, la proscripción de todo principio religioso, la sustitución de la moral evangélica, único dogma de tal nombre, con la moral facticia del interés y la conveniencia, que no se ha llamado universal sino porque deja un campo libre para sus extravíos a todas las pasiones […].[28]

Una vez establecida la administración juarista en la ciudad de México en 1861, y con el argumento de haber sostenido al régimen conservador, el arzobispo de México fue expulsado junto con cuatro obispos y el delegado apostólico.[29] La Iglesia esperaba que su situación cambiara con la llegada de Maximiliano de Habsburgo, pero eso no sucedería; por el contrario, con él llegarían nuevas disposiciones que limitarían aún más su campo de acción, pues incluso bajo el Imperio se protegía a sacerdotes cis-

---

se abolió el juramento y se prohibieron los actos solemnes religiosos fuera de los templos sin previo permiso. Alvear, *La Iglesia en la historia de México,* 270.

[27] Alvear, *La Iglesia en la historia de México,* 270.

[28] Hamnett, *Religiosidad e historiografía,* 177.

[29] Hamnett, 178.

máticos y habría cierre de conventos. Restaurada la República en 1874, los roces entre Iglesia y Estado aumentarían al incorporar las Leyes de Reforma a la Constitución y decretar nuevamente fidelidad a la Carta Magna.

Ante el nuevo marco jurídico constitucional, la Iglesia había sido prácticamente empujada hacia la esfera privada. Tales disposiciones provocaron levantamientos de católicos entre 1874 y 1876 en Michoacán, Jalisco, Guanajuato y Guerrero, al grito de: "¡Viva la religión! ¡Muera el mal gobierno!".[30] La Iglesia no deseaba el retorno a los tiempos coloniales, y aunque defendía su separación del Estado, no aceptaba la regulación de cultos ni la intervención del Estado en la vida eclesiástica, además de que mantenía sus intereses corporativos.[31] Así, durante este periodo la Iglesia fue presentada como aliada del fanatismo y el atraso, lo que dificultó su organización en diócesis y arquidiócesis; aunque con el gobierno de Porfirio Díaz esta situación cambiaría.

La iglesia en Totatiche. Manifestaciones del catolicismo popular

El norte del estado de Jalisco está compuesto en la actualidad de 10 municipios: Bolaños, Colotlán, Chimaltitán, Huejúcar, Huejuquilla el Alto, Mezquitic, San Martín de Bolaños, Santa María de los Ángeles, Totatiche y Villa Guerrero. Totatiche –cuyo significado en náhuatl es "junto a la casa del padre o lugar de nuestros amados y reverenciados padres"– tiene una extensión territorial actual de 913.77 kilómetros cuadrados.[32]

La parroquia de Totatiche pertenecía a la diócesis de Guadalajara, cuyo obispo en el periodo en que aparecieron las leyes

---

[30] Meyer, *La cristiada,* t. II, 31-43.

[31] Véase Alvear, *La Iglesia en la historia de México,* 313; Patricia Galeana de Valdés, *Las Relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio* (México: UNAM, 1991).Escalante, *Ciudadanos imaginarios,* 155.

[32] María Teresa Cabrero García, "Las condiciones ambientales y la vida prehispánica", en José María Muriá (coord.), *Lecturas Históricas del Norte de Jalisco* (Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1991), 17-41.

liberales era el doctor don Pedro Espinosa y Dávalos. Su postura era contraria a estas leyes, pues en ellas no se reconocía la autoridad del papa, además de que según su punto de vista, eran leyes que intervenían en el culto religioso. En 1857, Pedro Espinosa y Dávalos expresaba su opinión sobre la situación de la Iglesia en su jurisdicción:

> Hace tiempo […], que vemos con la más profunda amargura de nuestro corazón, alteradas las relaciones entre la Iglesia y el Estado, confundidas las atribuciones de los dos poderes y alarmadas en sumo grado las conciencias de los católicos, por varias leyes civiles que se han promulgado […] No, jamás puede ser útil y eficaz para el progreso de las naciones, subyugar la disciplina de la Iglesia y hacer campear en ella la fuerza del Estado: porque en último análisis se atacan las libertades y derechos de la Iglesia católica, sus leyes fundamentales, sus dogmas, resultando también de aquí la paz interior, esa paz que sólo se disfruta cuando no se violenta la que los pueblos creyentes sufren de un modo muy penoso porque les falta conciencia […].[33]

Elevado en 1863 a arzobispo de Guadalajara, se pronunciaba en contra de las disposiciones liberales y se empeñaba en destacar la soberanía de la Iglesia, esta postura no se diferenciaba mucho de la de los demás obispos aunque existían ciertas discrepancias en el caso de los arzobispos de Michoacán, Clemente de Jesús Murguía, y de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. A un nivel inferior, los sacerdotes no siempre acataron o estuvieron de acuerdo con las disposiciones de su obispo, por citar un ejemplo encontramos el caso del párroco de Colotlán –al norte del estado–, el cura Andrés López de Nava, quien se identificaba con las ideas liberales. Esta clase de sacerdotes liberales significaba una minoría.[34]

La postura de la feligresía en la diócesis fue variopinta y, aparentemente, las cuestiones que más conflicto causaban a los creyentes católicos eran jurar la Constitución y la compra de bienes desamortizados. Muchos regidores de Jalisco decidieron

---

[33] Esteban Valdés Salazar, *Historia de la parroquia de Totatiche* (Zapopan, Jalisco: Amate Editorial, 2005), 121.

[34] Jaime Olveda (coord.), *Los obispados de México frente a la Reforma Liberal,* (Jalisco: Colegio de Jalisco-Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2007), 103-124.

renunciar a su cargo; este problema llegó al extremo de que existían municipios sin cabildo debido a la renuncia de sus miembros para evitar jurar la Constitución.[35] Esta clase de hechos ponía de manifiesto la pertinencia de diferenciar entre las disputas de la alta jerarquía y el Estado, y la religiosidad de la feligresía. Como veremos en Totatiche, Jalisco, los creyentes vivieron de una manera distinta el periodo de las leyes liberales.

No obstante, la situación imperante en la Diócesis de Guadalajara descrita por su obispo, al parecer Totatiche, se había mantenido al margen de los conflictos que sucedían en las grandes ciudades y en otras regiones, debido en buena medida por su situación geográfica de aislamiento, ya que se ubica en un rincón al norte del estado de Jalisco, y las controversias por las Leyes de Reforma o las luchas revolucionarias no tuvieron gran influencia. Su lejanía y el abandono de los gobiernos civiles generaron condiciones que influyeron significativamente en el desenvolvimiento de la Iglesia. La parroquia de Totatiche no vivió con la misma intensidad los conflictos con los gobiernos estatal ni federal, pues no obstante su pertenencia a la diócesis de Guadalajara, los fieles y el clero local enfrentaban los problemas de manera distinta a la de otras parroquias y regiones.

En Totatiche hubo periodos en los que, ante la débil presencia del gobierno civil, la lejanía y la falta de vías de comunicación, la Iglesia era referencia de autoridad. Esto propiciaba que adoptara una dinámica diferente a otras regiones ante los problemas nacionales, por ejemplo, las Leyes de Reforma que afectaban en lo relativo a los panteones, en un principio no influyeron con fuerza esa región, en 1865 el cura Saldaña mencionaba que desde hacía tiempo no había autoridad política ni civil en el pueblo, por lo que él tenía que hacer los arreglos para llevar a cabo los entierros; para finales del año 1866, el párroco Martel mencionaría algo similar:

> Hace tiempo que no hay en este pueblo autoridades política ni civil, por

[35] Olveda, *Los obispados,* p. 117.

cuyo motivo yo tengo que arreglar los entierros de los fieles que fallecen en la parroquia, sin que halla [*sic*] habido cosa ninguna particular [...].[36]

En 1867, el cura Martel en un informe registraba 16 matrimonios en su parroquia durante mayo-agosto y mencionaba que, hasta esa fecha, únicamente una pareja se había casado por lo civil, lo cual es evidencia del rechazo hacia la ley y de la influencia que la Iglesia tenía.[37] Al parecer el matrimonio religioso en este municipio permanecía con la misma importancia para los pobladores; por lo tanto, es necesario considerar qué tanto impactaban las leyes en las prácticas religiosas del pueblo, y en la existencia de las complicidades de los gobiernos locales con la Iglesia parroquial, que las volvían posibles.

Para 1875, ya con las Leyes de Reforma integradas a la Constitución, los católicos en Totatiche manifestaron su adhesión a la iglesia a través de las "contraprotestas", al respecto uno de los integrantes del ayuntamiento escribió:

> Si la sumisión es el primer deber del hombre no lo es menos la integridad, reconocidos estos principios al presentarme con mi confesor y Párroco a recibir los Santos Sacramentos como cristiano, él usando de su derecho y sagrado deber me ha rehusado el administrar los sacramentos por sexto regidor suplente del Ayuntamiento y aunque no estuve presente el primero de Enero de este año, por haber estado fuera de este lugar, en ese tiempo, en mi regreso me exigieron la protesta conforme al artículo 27, en septiembre de 1873, pero con toda verdad digo y afirmo que me retracto de toda forma, porque estoy convencido que la protesta es mala y contra de nuestra Santa y Adorable Religión, por lo mismo, delante de mi confesor y testigos que conmigo firman, hago esta manifestación para que salga a la luz pública, si mis superiores lo juzgaran necesario.[38]

Esta "contraprotesta" permite apreciar la importancia y el arraigo de la religión católica en Totatiche, en donde ser católico se sobreponía a otros deberes, lo cual demostraba que la vida re-

[36] Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara. Sección: Gobierno. Serie: Parroquias-Totatiche. Año:1858-1877. Caja: 2.

[37] Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara. Sección: Gobierno. Serie: Parroquias-Totatiche. Año:1858-1877. Caja: 2.

[38] Valdés, *Historia de la Parroquia de Totatiche,* 122-123.

ligiosa salía de los templos para impregnar la vida cotidiana. La contraprotesta fue un medio de presión eclesial y de control de la Iglesia sobre la población. Para ser buen católico debía manifestarse fidelidad a la Iglesia por medio de estos documentos de arrepentimiento, de lo contrario el creyente enfrentaba la negativa de la aplicación de los sacramentos.

Otro problema de conciencia para los habitantes de esta región fue la compra de bienes de la Iglesia puestos a la venta por el gobierno, quienes adquirían estos bienes buscaban sanar su conciencia, así, en Totatiche encontramos algunos habitantes que buscaron hacer estos "arreglos de conciencia" con sus párrocos. Los siguientes ejemplos son una muestra de estos arreglos: en abril de 1878, Doroteo Gaeta y José Ureña expresaron al cura Urcino Sánchez que deseaban pagar a la parroquia de Totatiche 20 y 40 pesos, respectivamente, a cambio de que se les quitara el castigo de la excomunión por ser dueños de una caballería de tierra que había sido de la Iglesia.[39] En el mismo sentido, en 1880 el párroco Regino Ramos Pedroza recibió peticiones de Eusebio Valdés, Tomás Gómez y Silverio Ureña para arreglarse por la posesión de propiedades que habían sido de la Iglesia.[40]

En conclusión, considero que las disposiciones liberales tocantes a la Iglesia alteraron la vida religiosa en Totatiche, pero no la cambiaron. Así estas disposiciones liberales, tendrían que empezar a estudiarse a partir de su impacto regional, para comprender la religiosidad popular en el periodo. Totatiche nos da un ejemplo de cómo por medio de la religión se generan vínculos entre los creyentes y sus creencias, que impregnan en la vida privada y se anteponen a ella, inclusive. Las contraprotestas son clara muestra de ello. Así, nos enfrentamos al hecho de considerar que los católicos de este municipio, vivían dominados por una profunda identidad católica, cuyo papel político y social quedaba desplazado a un segundo

[39] *Ibidem,* p. 128.

[40] *Ibidem,* p. 129.

plano. En la religiosidad popular se observa una continuidad al margen de los acontecimientos políticos, por lo que cuenta con una dinámica diferente que escapa del control vertical de instituciones como la Iglesia y el Estado. Asimismo, se observa una apropiación popular de las leyes civiles en el ámbito de los mismos pueblos, por lo tanto, no existe aplicación estricta por parte de los gobiernos locales de las disposiciones tocantes a los artículos religiosos. De forma lógica, el caso del municipio de Totatiche no es un caso aislado, pues algunas parroquias de Oaxaca también vivieron este tipo de manifestaciones del catolicismo, al pedir sus feligreses una manera de aliviar sus conciencias.[41]

La historiografía del periodo pone de manifiesto la escasa producción sobre el estudio de las manifestaciones religiosas populares ante las leyes liberales, lo cual es una tarea pendiente aún. Abordar la religiosidad popular durante este periodo nos daría la pauta para entender el complejo comportamiento de los creyentes ante una coyuntura particular de conflicto, que tendría su clímax en el periodo conocido como cristero.

Por último, este periodo es considerado un punto importante para entender la secularización del país. Si entendemos por secularización un movimiento de emancipación cultural que modificó los símbolos y la cultura antes dominados por lo religioso, y que intentaba sacudirse la influencia de la Iglesia de la vida pública para hacer de lo espiritual una práctica privada,[42] tendríamos que plantearnos el hecho de que en la sociedad, o mejor dicho en los creyentes, lo religioso no cambió. En consecuencia, la influencia de las leyes y la secularización de México sólo se entiende si la consideramos como un proceso todavía inconcluso que tuvo sus cimientos a mediados del siglo

[41] Daniela Traffano, "No se absuelva mientras no retracten [...], Iglesia y Reforma en el Obispado de Oaxaca, 1856-1887". En Olveda (coord.), *Los obispados de México frente a la Reforma Liberal.*

[42] José María Rubio Ferreres, "¿Resurgimiento religioso *versus* secularización?", *Gazeta de Antropología* 14, 1998, 1-3.

XIX, y un fuerte retroceso en los últimos sexenios del México contemporáneo. Por lo tanto, ante la coyuntura actual, es indispensable revalorar la importancia de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, para definir los campos de participación del Estado y de la Iglesia, esta última de regreso en la escena pública y política de hoy.

Devoción política: el culto al Sagrado Corazón de Jesús en perspectiva comparada (Francia, España y México)

José Alberto Moreno Chávez

Introducción

Madeleine Porsat, vidente e interlocutora del Sagrado Corazón, anunciaba en 1866 lo siguiente: "Estamos ante el Final del Mundo. Ahora el mal termina y el bien inicia. Es una gran época la que se está fundando: La Tercera. Después de que el Padre nos creó y en orden para conocerlo, amarlo y servirlo; después de que el Hijo nos ha salvado, ahora el Padre y el Hijo nos consolarán, enviándonos Su Espíritu triunfante, con su Esposa María. Esto es un Gran Milagro".[1] Durante 1911, Bartola Bolaños, después de una serie de visiones en donde el Señor de las Llagas de Tlacoxcalco le hablaba, mostrándole dos corazones lacerados, profetizaba la cercanía del fin de los tiempos y la conversión de los *pilanhuejos* (descreídos) y los creyentes tibios.[2] Por su parte, Luis Iruzun, de la comarca de Ezkioga, describía la última batalla entre el Bien y el Mal anunciada por Cristo y María en 1934: "El poder de Jesús con la espada de Miguel someterá el Mal y los perseguidores de la religión. La Tierra se abrirá por varios kilómetros para cubrir y enterrar a los perseguidores. Millones serán aplastados como copos de nieve en un hoyo ardiente. Después de ello, el mundo estará en paz, la gente (estará) contenta y bendecida porque la oración reinará".[3]

---

[1] Thomas Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France* (New Brunswick, Neva Jersey: Rutgers University Press, 1983), 94.

[2] Edward Wright-Ríos, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca* (Durham, Londres: Duke University Press, 2009), 178-181.

[3] William A. Christian, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ* (Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press, 1996), 359.

Los tres ejemplos anteriores están unificados por un sentimiento en común, el combate en contra de una situación imaginaria, en donde –supuestamente– imperaba la falta de religiosidad, la decadencia moral y el pecado. Tal sentimiento, al que podríamos denominar un *sentido de pérdida,* afectó al catolicismo y sus fieles pasando por alto barreras nacionales y clases sociales, provocando una unidad en símbolos, formas de devoción y discurso político desde mediados del siglo XIX y hasta las primeras décadas del XX. Este *sentimiento de pérdida* operó como un nexo intelectual y sentimental a lo largo del mundo católico occidental que se extendía desde la Europa mediterránea hasta Hispanoamérica; por ello, este nexo configuró un sistema común de experiencias y devociones que a la larga configuró un espacio cultural común. A partir de este punto, considero que la religión y la religiosidad católica, de cara ante la modernidad, se integraron a partir de redes, es decir conjuntos de fieles, clero, ideas, religiosidades y creencias que fueron comunes a un grupo de devotos, quienes compartieron discursos, retóricas y prácticas más allá de los límites geográficos, legales y nacionales de su asentamiento, y formaron así un sistema.

Tal sistema puede ser concebido dentro de la historia a partir del estudio de redes complejas, como lo han propuesto J. R. y William McNeill, para quienes las distintas sociedades humanas siempre han estado en contacto continuo e "interconectadas" –por así decirlo– lo que provoca, según la medida de sofisticación e invención de medios de comunicación y transporte, el incremento en la intensidad de los contactos, lo que hace redes cada vez más densas.[4] En el siglo XIX, la red configurada por los transportes había adquirido la eficiencia necesaria para que las interacciones fueran constantes, y a ello se sumó el papel cada vez más activo de la prensa y de las publicaciones que unificaron ideologías en ambos lados del Atlántico. Este sistema no permaneció apartado del catolicismo, fue gracias a él que los creyentes y el clero pudieron vincularse por mecanismos tangibles (más

[4] J. R. McNeill, *Las Redes Humanas. Una historia global del mundo* (Barcelona: Crítica, 2004), 1-24.

allá de la espiritualidad) y compartir sus experiencias religiosas, así como una ideología política que tenía como eje la condena de la modernidad.

A partir de este sistema se conformó un espacio. Retomo la apreciación de Karl Schlögel sobre el espacio para darle una categoría más compleja que la de simple lugar. Para Schlögel, el espacio es la suma de la interacción social en distintos planos, lo que da a su lugar una cartografía de eventos.[5] Así, el *espacio católico* más que ser un lugar determinado fue para el siglo XIX y comienzos del XX una red intelectual, espiritual y de acciones sociales o políticas que tenían como objetivo fomentar una crítica ante la modernidad y configurar a partir de ella una solución ante el malestar que les provocaba.

Este texto se centra en una devoción ampliamente difundida por la jerarquía eclesiástica como una figura antimoderna y venerada como tal por los fieles: el Sagrado Corazón de Jesús. A partir de esto, la analizaremos como discurso y espacio en tres acontecimientos del siglo XX: la Primera Guerra Mundial, la Revolución Mexicana / Guerra Cristera y la Guerra Civil española.[6] De esa manera, es nuestra intención mostrar las redes de una cultura política conservadora construida con base en la profecía, la antimodernidad y la devoción a la imagen; mostrando sus formas de difusión transnacional y el mensaje de radicalización que provocó, ejemplificando las formas de cómo operaba el espacio católico.

Desde esta perspectiva comparativa y en función del espacio católico, las expresiones políticas de la devoción al Sagrado Corazón a inicios del siglo XX –en los tres escenarios mencionados– nos permiten mostrar cómo las ideologías religiosas también operan a partir de estructuras globales y mantienen discursos de coincidencia. La operación política de lo religioso a

[5] Karl Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica* (Madrid: Siruela, 2003), 13-19.

[6] No es mi intención en este texto profundizar en las causas y evolución de cada uno de los tres conflictos; simplemente los tomo como ejemplos operativos del discurso político que surgió en torno al Sagrado Corazón de Jesús.

escalas globales ya fue señalada por el sociólogo Gilles Kepel en sus estudios sobre el islamismo radical contemporáneo, en especial, en sus obras *La venganza de Dios: cristianos, judíos y musulmanes por la reconquista del mundo* (1991) y *Jihad: expansión y declive del islamismo* (2001), en donde señala que el ascenso de las agendas religiosas como formas de politización y de debate público coincidieron con el fracaso de los metadiscursos políticos como el liberalismo y el anarquismo. Si bien Kepel se refiere al contexto que giró en torno al triunfo de la revolución iraní en 1979 y el triunfo de la derecha religiosa en las elecciones presidenciales de 1980 en los Estados Unidos, retomo su observación de que en momentos de crisis política o social, los sentimientos religiosos (como cualquier otro sentimiento que nos provea arraigo) tienden a reconfigurar primero un orden mental y después social. Soy consciente de que los procesos que estudia Gilles Kepel ya están insertos en nuestro mundo contemporáneo y que eventos como una revolución o un atentado terrorista tienen un impacto más rápido, gracias a los medios de comunicación, que lo que podía ocurrir entre mediados del siglo XIX y comienzos del XX; no obstante, me parece seductor su análisis sobre la configuración de la *religión política* ante momentos de crisis y cómo se transmiten tales posturas entre creyentes sin importar las barreras geográficas o nacionales.

Es el mismo tipo de fenómeno que percibo entre los católicos devotos al Sagrado Corazón y las posturas antimodernas; por ello también retomo a Kepel como una perspectiva teórica. A medida que estos mensajes se difundían entre la grey católica se configuró un movimiento político a nivel transnacional, que analizaba varios contextos bajo la misma perspectiva y proponía soluciones políticas similares, tal como tomar las armas en nombre de Cristo Rey. Un fenómeno similar ha sido estudiado por el sociólogo iraní, Reza Aslan (*Global Jihadism: A Transnational Social Movement*, 2010), a partir de la configuración de redes islamistas y su operatividad desde el uso de internet y con mensajes incendiarios en mezquitas, tanto de Europa, como del resto del mundo islámico. Por supuesto, los sujetos de mi estudio no con-

taban con herramientas que les permitieran una comunicación tan rápida y eficiente; no obstante, estaban hermanados por un mismo discurso y una misma perspectiva de los eventos que los hacía responder de maneras similares. Ahora, a diferencia de los yihadistas actuales, los católicos no pudieron organizar brigadas internacionales que les ayudaran a combatir en el campo supuestas amenazas ante la fe, aunque sí hicieron uso de la prensa local para denunciar lo que consideraban abusos y abiertos actos de desacralización, tal como ocurrió en la Guerra Cristera y en la Guerra Civil española.

En síntesis, propongo estudiar el culto al Sagrado Corazón a partir de sus vertientes políticas, entendiendo que esto era parte de un espacio católico cuya característica era la antimodernidad como discurso (revelado por medio de profecías, panfletos y sermones), el cual se instrumentalizaba políticamente a través de grupos de creyentes que analizaban diversos contextos políticos de manera apocalíptica, pero que estaban vinculados más allá de la geografía por sus propias creencias.

Profecía y utopía en el catolicismo moderno

La modernidad representó una serie de cambios en los patrones de vida a nivel global. El tránsito de sociedades predominantemente agrícolas a industriales, conllevó un periodo de choque e incertidumbre, cuyos efectos en el campo religioso se tradujeron en una religiosidad centrada en el miedo y la angustia ante la pérdida de los cánones de conducta conocidos. A partir de estos parámetros, la religiosidad cristiana se nutrió de un discurso apocalíptico y escatológico que desechaba, en primera instancia, el cambio y lo traducía en una obra diabólica cuya meta era la destrucción de la religión y la moral. Es importante señalar que para el clero y los fieles no existía distinción práctica entre religión y moral, sino que era un binomio indivisible, y a partir de ello, cualquier ataque en contra de la moral y *las buenas costumbres* era interpretado como uno en contra de la religión. Como expresaba el padre Regnault:

> Una de las principales causas, que amortiguan la fe en los corazones, es sin duda alguna la corrupción de las costumbres: Los pensamientos perversos apartan a Dios, dice el Espíritu Santo; así es que no entrará en alma maligna la Sabiduría, ni habitará en el cuerpo sometido al pecado. (Sap. I, 3 y 4). El espíritu formado naturalmente para poseer la verdad, no sacudiría el yugo de la Fe, si el corazón dominado por las pasiones no aborreciese y desechase la luz.[7]

Para los católicos del siglo XIX, la religión era un asidero de la moral pública y un freno ante un sinnúmero de males encabezados por el caos y la violencia. La religión era parte del alma nacional y sus detractores eran retratados como seres llenos de vicios y peligrosos para el bienestar social:

> La irreligión embrutece el espíritu del hombre porque le quita toda noción de justicia y de virtud; corrompe su corazón, porque le vuelve egoísta, y suelta la rienda a todas sus pasiones. La irreligión deja al hombre sin apoyo en la adversidad, y sin consuelo en la hora de la muerte.
> Si se admite la irreligión, los deberes no tienen ya base, la autoridad carece de freno; la obediencia queda privada de todo apoyo, la sociedad humana se vuelve imposible.[8]

Por ello, ideas como la secularización (entendida como separación de los asuntos eclesiásticos de los del Estado) eran condenadas, ya que representaban la decadencia moral de los tiempos, precipitando a la humanidad hacia la hecatombe. La principal hecatombe había sido para la religiosidad del XIX, la Revolución francesa, que dio pie a la construcción de una imagen en la que confluían el caos y la violencia con el sacrilegio, la blasfemia y la más abierta irreligiosidad, originando un discurso reaccionario que ensalzaba los valores del Antiguo Régimen como una época de orden y felicidad, frente a la incertidumbre y desasosiego de los tiempos. La leyenda negra de la Revolución francesa fue un punto de coincidencia entre las creencias cristianas y un arma ideológica que sirvió para construir un conservadurismo político que, si bien tuvo particularidades locales, en esencia compartía

[7] *Sterling Memorial Library* (SML), Regnault, *Las Armas del Católico*, III.

[8] SML, Regnault, 5.

los mismos valores que fomentaban el mantenimiento o la restauración del poder monárquico y la vinculación de la religión como guardiana de la moral.

El fantasma de la Revolución francesa –adaptado en México al caso de la guerra de Reforma y en el español a los gobiernos republicanos en el XIX y XX– fue aprovechado en el catolicismo para generar un discurso esencialmente antimoderno y condenatorio del progreso, en donde la única posibilidad para que la humanidad no se condenara en la vorágine del pecado era la conversión a un dogmatismo militante y rígido. Tal dogmatismo configuró una cultura política cuya intención era "frenar" los avances de la modernidad, en aras de implementar una utopía en la que el Sagrado Corazón reinara, amparado en un supuesto pasado arcádico, en donde la religión vigilaba las acciones humanas y reinaba la bondad entre los fieles. Por supuesto que el pasado no era como lo imaginaban, pero la realidad no impedía la visión arcádica.

De esa manera, el catolicismo se convirtió en una religión que reconstruyó su mensaje a través de la intención por la reconversión de los fieles en pecado, prejuzgando a sus adeptos, a quienes se les consideraba proclives a la disipación y al libertinaje; prescribiéndose contra ello la vigilancia férrea de las prácticas y la participación constante de los creyentes en los actos religiosos. Tales prácticas se tradujeron en la organización de ceremonias y procesiones masivas en las que se incluía la renovación de los votos bautismales, largas sesiones de confesiones y misas con la exposición del Santísimo como el único vehículo para la salvación.[9] Aunque las ceremonias multitudinarias no eran extrañas al catolicismo, lo novedoso a lo largo del XIX radica en la impronta del mensaje, que orbitaba en el tono de la pérdida, el castigo y la falta de esperanza si no existía una vuelta en el camino.

El castigo y la pérdida son las constantes de la espiritualidad católica del siglo XIX, ideas que –a diferencia de la espiritualidad barroca cuya constante es la mística y la experiencia de los

[9] Michael B. Gross, *The War Against Catholicism, Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany* (Madison: The University of Michigan Press, 2005), 31.

misterios dogmáticos– guiaban la pastoral hacia terrenos en los que moraban ideas de decadencia y descomposición social, en donde la salvación se comprometía con la situación de la Iglesia y su pérdida de poder terrenal. Por ello, el uso de un tono lúgubre, profético y apocalíptico en los sermones y escritos, conllevaron una espiritualidad cuyo centro es el sufrimiento de Cristo por los pecados del mundo, con argumentos como que el más grande dolor para Dios era ver a sus fieles perdidos en el oleaje de la modernidad.

El catolicismo, al dibujar la modernidad como una época de perdición, vislumbraba señales apocalípticas cuyas consecuencias serían castigos catastróficos, que predisponían a los fieles a considerar la proximidad del final de los tiempos cuando los hombres abandonaran la religión, las señales más evidentes del enojo divino eran los procesos de secularización. El origen de tales visiones en una escatología profética cuya fuente era una infinidad de apariciones y visiones de la Virgen María, en las que se destacaba su papel de portavoz de Jesucristo y cuyos mensajes se difundieron ampliamente entre los fieles, auguraban grandes peligros para la humanidad, causados por el abandono de la religión y las prácticas y cuyo antídoto era un retorno al *buen sendero*.

El *buen sendero* constituía no sólo el incremento de prácticas religiosas, sino integrarse al apoyo de la Iglesia en sus intentos por regresar a la arena política en aquellos lugares en los que había sido desplazada. Ejemplo de los mensajes que fundaron tal pensamiento son las profecías que la virgen anunció a dos niños pastores en el pueblo alpino de La Salette:

> Si mi Pueblo no desea someterse, me veré forzada a soltar la mano de mi Hijo, es tan pesada que no puedo sostenerla, […], habrá una gran hambruna, […] si se convierten los pecadores, las piedras y rocas se convertirán en montículos de trigo, las papas serán fertilizadas por la tierra. Deben rezar mis pequeños, mañana y noche; cuando no puedan hacerlo por mucho tiempo, digan un Padrenuestro y un Ave María, si tienen más tiempo digan más oraciones, […], eso mis hijos díganselo a toda la gente.[10]

[10] Kselman, *Miracles and Prophecies*, 63.

La profecía reforzaba la idea de que el mundo se encontraba perdido y por ello se debía retornar hacia una piedad melancólica a medida que se reorganizaban los intereses políticos de la Iglesia. A partir de esta fórmula se construyó una visión utópica en que la religión ocuparía un sitio preeminente en la vida pública para renovar la moralidad perdida y con esto se aseguraría el triunfo de Cristo sobre los peligros de la vida moderna. Aunque la añoranza por un pasado devoto y piadoso descansaba más en un espejismo que en una realidad histórica, se utilizó para definir un mundo perfecto en el que la totalidad de los fieles practicaban la religión de forma rigurosa, respetaban las fiestas de guardar y se comportaban de una manera ejemplar bajo el ojo de una estricta moralidad. Tal imagen era una estrategia narrativa que contrastaba al *convulso* mundo moderno con una arcadia socialmente inmóvil; de cierta manera el ideal del mundo restaurado bajo el imperio del catolicismo era el de la suspensión del conflicto social, situación a la que se llegaría por medio de la inspiración cristiana de las leyes y la identificación de los gobernantes con la Iglesia.

Así, la profecía funcionaba como un nexo intelectual que confirmaba las penurias de la modernidad para los creyentes, pero que –en una función doble– otorgaba credibilidad a los mensajes, y éstos daban lugar a una red de creencias compartidas que se expandía desde Europa hacia América por medio de panfletos y otros escritos. De esa manera, las profecías adquirían una función social que cohesionaba intelectualmente a los creyentes y que a la larga otorgaría un punto de verosimilitud a la perspectiva del castigo divino, ante la violencia de imágenes religiosas y asesinatos en contra del clero, entendidas como obras inspiradas por el mal.

El Sagrado Corazón. Una devoción para el final de los tiempos

En este contexto, la devoción al Sagrado Corazón se transformaba para revitalizar el mensaje católico en el sentido profético y utópico. Aunque hay vestigios que datan de los orígenes de la de-

voción desde el siglo XIV,[11] la devoción contemporánea surgió en el siglo XVII, cuando Margarita María de Alacoque, religiosa del convento de la Visitación de Paray-Le-Monial, tuvo una serie de visiones de Jesús en las que le mostraba su corazón rodeado de espinas y flamas pidiéndole la conversión de los pecadores, y le aseguraba que el devoto de su corazón no moriría en pecado mortal y alcanzaría el Cielo. Aunque la devoción permaneció como un ejercicio estrictamente piadoso, no fue hasta el siglo XIX cuando se le otorgó un sentido político a la reinterpretación de la profecía de 1689, que indicaba que Francia debía ser consagrada al Sagrado Corazón y en respuesta el país permanecería fiel al catolicismo, al matener con ello una situación de ventaja militar con respecto a las naciones vecinas.

Para seguir la lógica decimonónica, Dios había castigado a Francia (y especialmente a sus monarcas) con la Revolución, la fragmentación de su territorio (con la pérdida de Alsacia y Lorena después de la guerra franco-prusiana) y el caos identificado con las varias comunas y revueltas a lo largo del siglo; así, una serie de hechos aislados respondía a una explicación metafísica que confirmaba la visión apocalíptica con la que se sustentaba la transformación política de la devoción. Si teológicamente la devoción al Sagrado Corazón expresa el amor de Dios para la salvación de los Hombres, en ella se encuentra el vehículo para restaurar el reinado cristiano que anhelaban.

El reinado social de Cristo puede sintetizarse en la encíclica, *Annum Sacrum,* de León XIII, cuya argumentación central era que la humanidad debía consagrarse al Sagrado Corazón porque Jesús se había sacrificado por ella y, en cambio, los Hombres le habían dado la espalda al Salvador motivados por impiedad y egoísmo. Con la consagración se reivindicaba el lugar de Cristo en la Tierra y el destino de la humanidad hacia la salvación. La consagración no era únicamente una ceremonia, sino la invocación divina y la certeza terrenal que garantizaría tanto las salvaciones individuales de los creyentes como la paz social:

---

[11] Ignace Charbonneau-Lassay, *Estudios sobre simbología cristiana* (Madrid: Ediciones de la Tradición Unánime, 1992), 24.

> El hombre ha errado: que vuelva a la senda recta de la verdad; las tinieblas han invadido las almas, que esta oscuridad sea disipada por la luz de la verdad; la muerte se ha enseñoreado de nosotros, conquistemos la vida. Entonces nos será permitido sanar tantas heridas, veremos renacer con tanta justicia la esperanza en la antigua autoridad, los esplendores de la fe reaparecerán, las ramas se escaparán de nuestras manos cuando todos los hombres acepten el imperio de Cristo y se sometan con alegría.[12]

Sin embargo, la ceremonia era un paso para el comienzo de un proceso en el que la política se mezclaba con la devoción y la piedad con la acción social. Por ello, se les exigía a sus devotos ser fieles y sujetos partícipes en la escena pública, devotos que sintetizaban las ideas de renovación social bajo la égida del catolicismo conservador con las plegarias y las prácticas. A diferencia de los modelos seculares, en los que se divide la práctica religiosa en la esfera de lo privado y la práctica política en la esfera de lo público, tales devotos no llevaban a cabo tal división, de manera que imperaban las formas religiosas sobre lo que se considera público y privado, y originaban una sola dimensión.

Ejemplo de lo anterior fue la archicofradía de la *Guardia de Honor del Sagrado Corazón,* que fungió un papel central para popularizar la imagen política de la devoción y exportarla de Francia hacia el extranjero. Fundada en 1863 por sor María del Corazón de Jesús Bernaud, en el convento de la Visitación de Bourg, con la intención de venerar la imagen sin descuidar las tareas domésticas y laborales. La disciplina de la cofradía imponía a sus miembros la pronunciación de jaculatorias y oraciones por cada hora del día, lo que hacía recordar distintas intenciones y guardar una hora a la semana para meditar sobre la pasión cristiana con la intención de integrar la devoción y la religiosidad a la vida cotidiana para expandir el espacio de lo sagrado. Durante el antiguo régimen, no existía el confinamiento de las prácticas religiosas hacia un espacio delimitado y se llevaban a cabo en lo que ahora consideramos espacios públicos, a diferencia de los modelos

---

[12] Léon XIII, *Carta Encíclica Annum Sacrum*, ≤http://www.puc.cl/facteo/magisterio/plano/mtml/listados/enciclica.html>.

seculares donde se divide lo profano y lo sacro. Por ello, uno de los ímpetus del catolicismo en el siglo XIX fue mantener (o no perder) el espacio público como sitio de devoción. Así, la lógica detrás de incluir la oración en las actividades cotidianas cumple con la función de re-sacralizar los espacios vetados, a raíz de la secularización, a medida que desarrolla una identidad piadosa del católico frente al supuesto ateísmo del ciudadano, lo cual construye una imagen dicotómica de lucha entre bien y mal, cuya batalla son los espacios sagrados.

La difusión internacional de tal retórica fue de la mano de los medios de comunicación, y se consolidó gracias a un mercado de revistas, libros y panfletos que difundían el discurso en varios idiomas y regiones. *El Mensajero del Corazón de Jesús,* revista mensual fundada en 1865, originalmente era el medio de comunicación de los miembros del *Apostolado de la oración* (otra cofradía francesa ligada a la devoción), no obstante, también fue acogida por la Guardia de Honor, y para 1866 ya se publicaba en Manchester y Bilbao, y un par de años después haría su aparición en México. Para 1914, *El Mensajero* había alcanzado las 43 ediciones internacionales en una treintena de idiomas, al tiempo que se multiplicaban los miembros del *Apostolado* y de la *Guardia,* para conformar a través de sus lectores una red intelectual que a su vez era parte del espacio católico.[13]

El Mensajero no era una publicación distinta de las otras revistas católicas, pero en ella el énfasis central de la problemática católica se ponía sobre la visión apocalíptica y se fomentaba una sensación de complot internacional en contra de la Iglesia, que se traducía en un sentido de persecución y decadencia. El lector de la revista compartía una visión del mundo en que la falta de piedad trastornaba las relaciones sociales y, por lo tanto, podía concluir de manera comparativa que la humanidad había vuelto sus espaldas a Dios y la única manera de

---

[13] José Alberto Moreno Chávez, "El Mensajero del Corazón de Jesús: una ventana a la cultura católica internacional, 1875-1910", en *Las revistas en la historia intelectual de América Latina: redes, política, sociedad y cultura,* coord. Aimer Granados (México: UAM-Cuajimalpa, Juan Pablos), 222.

revertirlo era consagrar el mundo y transformarlo de acuerdo con los dictados del Sagrado Corazón.

Otra forma de estandarizar la devoción fueron las consagraciones a la imagen; ceremonias que podían ser nacionales en las que se exorcizaba el mal y se conjuraba la violencia, de forma que se aseguraba un lugar en la salvación y el retorno de la comunidad al sendero de la fe, lo que pavimentaba el camino para el reinado social del Sagrado Corazón. Para tal forma de pensamiento la violencia es la prueba del mal en el mundo, porque en su lógica era el efecto de la decadencia social y la pérdida de la religión, por ello es traducida como castigo divino y, en tanto, la única manera de obtener el perdón es venciendo a quienes vislumbra como los causantes de tal situación.

Para tales devotos, el mundo se dividía de forma maniquea: los fieles encabezaban las fuerzas de la moralidad y la rectitud y combatían a una pléyade de enemigos (masones, liberales, judíos, anarquistas, socialistas) que buscaban eliminar el catolicismo de las conciencias locales e imponer gobiernos crueles en los que se fomentara el pecado, el matrimonio y la educación civil, el libertinaje, el alcoholismo, las huelgas, la ruptura familiar y la promiscuidad. Por ello, la violencia en casos extremos se debía contestar con violencia, es decir, ante un hecho inaudito y de enfrentamiento directo con los fieles y la Iglesia, era un deber empuñar las armas para preservar la fe y la moralidad. Como lo expresó Gil Robles, jefe de la Confederación Española de Derechas Autónomas, en 1933:

> Debemos reconquistar España. Debemos dar a España una verdadera unidad, un nuevo espíritu, una nueva forma política totalitaria […] Es necesario derrocar inexorablemente al socialismo. Debemos fundar un nuevo Estado, purgar a la patria de masones judaizantes. Debemos pasar a un nuevo Estado y esto supone deberes y sacrificios. ¡Qué importa si tenemos que derramar sangre![14]

A partir de esta lógica se conformaba un sentido de la identidad católica como un dique en contra de todo aquello que se perci-

[14] Citado por Burleigh, *Causas sagradas*, 168.

biera como moderno y, por lo tanto, opuesto a la religión y a la devoción del Sagrado Corazón. Este sentido de identidad, a su vez, integraba parte de las redes que daban significación al sistema y que en una escala global formaban un espacio que tenía sentido a partir de la crítica a la modernidad, la función social de la profecía y la instrumentalización política del Sagrado Corazón con la doble función de ser tanto una barrera en contra de la violencia, como la encarnación del Señor de los Ejércitos que comandaba espiritualmente las luchas de los católicos en contra de la modernidad.

Visiones sobre la violencia

La violencia daba sentido tanto a la profecía como a la versión política de la devoción córdica. Para los católicos de comienzos del siglo XX no había mayor signo del castigo de Dios sobre la humanidad que la violencia. Así eran entendidas luchas políticas como revoluciones o guerras; que se percibían como señales de los "pecados de la humanidad" ante procesos como la secularización. Esta perspectiva instrumentalizaba la violencia de una manera dual: por un lado era un castigo divino, pero también era un ejercicio que se debía hacer a favor de concluir con el Reinado Social del Sagrado Corazón. En este apartado abordamos cómo fue entendida la violencia por los devotos ante tres conflictos de principios del siglo XX. Advertimos que dos de esos conflictos (la Cristiada y la Guerra Civil española) tuvieron como parte de sus elementos centrales actos de desacralización y de violencia religiosa, a la par de respuestas igualmente violentas por parte de los fieles. Frente a ello, la primera Guerra Mundial no fue un conflicto destacado por su violencia religiosa en los frentes europeos (no así en los frentes del imperio otomano), pero para algunos observadores también era un castigo divino.

En el editorial de marzo de 1912, los lectores de la edición mexicana de *El Mensajero* leían lo siguiente: "La tempestad ha llegado; la tenemos ya encima, sentimos ya su empuje formidable y desastroso […] Hablamos de la tempestad social que como

tromba formidable ha empezado á desencadenarse sobre nosotros; hablamos de esa borrasca pavorosa de anárquico socialismo que desde hace algunos meses asuela y ensangrienta buena parte del territorio nacional".[15] La respuesta a tantos males se sintetizaba en lo siguiente: "Entonces, hijos de México, si queréis salvar a la Patria, alzaos, alzaos generosos y confiados a consagrarnos de nuevo al Divino Corazón de Jesús; porque esa sola Renovación es, por el mismo caso, la entrega formal, repetida y soberana que hacéis a la Bondad y Omnipotencia infinitas sólo de nuestros corazones y nuestras vidas; pero, primeramente, de la paz, la ventura y la independencia de la Patria".[16] La consagración, más allá de la fórmula del exorcismo del mal, era un acto político en el que la Iglesia declaraba un principio de rechazo a los efectos de la modernidad, entendidos como un conflicto permanente a medida que entregaba el gobierno de los hombres a la ley divina.

La consagración de 1914 en México dio un paso más allá, entronizó –es decir coronó– a la imagen, de manera que declaró que el Sagrado Corazón era Cristo Rey, el soberano absoluto de la nación, al unir la imagen dolorosa y sangrante de Cristo con la de la patria igualmente martirizada; así hizo de la Revolución un clavo en las manos de Jesús. Por ello, se recrea una historia simbólica en la que Cristo Rey es la patria perdida y agonizante, en que la constante del dolor (desde la Reforma hasta la Revolución) ha gangrenado el alma mexicana, es decir su unión con Jesús y su Iglesia, y la única manera para salvarla es la lucha:

> [los fieles] deben salir del templo para luchar en las plazas y en el club, en la prensa y en las asociaciones obreras, pues los tiempos han cambiado, y si el insigne obispo de Jaca ha dicho con una verdad y una valentía que la historia se hará cargo de recoger, comentar y aplaudir con justicia, que no es tiempo de levantar iglesias […]; sino que se vaya a buscar en la oración la fortaleza necesaria para la lucha, que las almas se fortalezcan y solacen con las gracias y dulzuras imponderables de

[15] Díaz, "¿Quién nos salvará?". En *Mensajero del Corazón de Jesús* (MCJ), marzo de 1912.

[16] Carrión, "La consagración de México", MCJ, enero de 1914.

> la Eucaristía; pero que de allí, templado el ánimo y enfervorizado el espíritu, se baje al palenque donde la voz de la verdad tiene que acallar la destemplada gritería de los corifeos del error.[17]

Para los devotos mexicanos había un ciclo de blasfemia originado con la Reforma y que concluía con el proceso revolucionario, en el que la violencia y la muerte eran formas de expiación impuestas por el cielo para supuestamente purificar a una patria y unos habitantes pecadores.

Al otro lado del Atlántico, paralelamente a la batalla de Verdun (1916), Claire Ferchaud en la villa de Loublande, recibía la visita del Corazón de Jesús por medio de visiones, en las que le indicaba que Francia no ganaría la guerra mientras no se consagrara la nación al Sagrado Corazón, se diera marcha atrás a las leyes de separación entre Estado e Iglesia de 1908 y se colocara el símbolo del Sagrado Corazón en la bandera. Las visiones de Claire Ferchaud se inscriben en la misma lógica de la nación martirizada por conspiraciones locales (alimentadas por las leyes de secularización y la presencia de masones y judíos en el gobierno) y por la amenaza externa (Alemania, la nación protestante), cuya condición no podría cambiar a menos que se cumplieran las demandas divinas. Así, desde las visiones de Ferchaud, Francia se convertía en el centro de una gran expiación universal y se encontraba al final de un ciclo de violencia presuntamente purificadora, que había iniciado con la revolución y culminaba con la Gran Guerra.

En una situación similar, con el triunfo de la Segunda República española, las fuerzas de la extrema derecha recuperaron al Sagrado Corazón como un símbolo de unidad, así como de lucha; posiblemente el caso más complejo de esta interacción es el de las visiones de Eskioga (País Vasco) en los primeros años de la década de 1930, en donde cientos de videntes aseguraron tener apariciones de la advocación, de la virgen y de otros personajes celestiales que les encomiaban a la lucha en contra de los

[17] "Palabras de Oro", *El Mundo. Diario de la Tarde*, 17 de agosto de 1912; Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 255. SML. Yale University.

blasfemos y heréticos miembros del gobierno y partidarios, al utilizar palabras como cruzada, reconquista y venganza divina. Al igual que con el caso francés y el mexicano, las profecías de Ezkioga cumplían con un ciclo de purificación ritual que se había conformado con la derrota del carlismo y el advenimiento de la Primera República y terminaba con la implosión del régimen republicano entre 1936 y 1937.

El discurso originado en el siglo XIX a la vuelta del nuevo siglo daba forma a una lucha que en la mente de los devotos tenía carácter de cruzada. El punto de unión entre los apologistas de la consagración mexicana, Claire Ferchaud y los videntes de Ezkioga, es su visión de un mundo fragmentado cuya recomposición pasa por el poder restaurador de la violencia y de la persecución. Tales no se oponen a la violencia desde el terreno del pacifismo, buscan impedirla por oraciones y en caso de fracasar (dada la poca fe de los devotos), la violencia da paso a la persecución y, con ella, a la posibilidad de *limpiar* a la humanidad pecadora. La violencia es una forma más de la acción política, su forma más brutal, pero su posibilidad más radical. Estas interpretaciones configuraron un espacio de experiencias en común, que se explica por la difusión de la cultura política que hemos descrito y que forjó una visión compartida en red y así se unificaban las interpretaciones de eventos locales, pero que se concebían desde una perspectiva globalizadora de la experiencia católica.

Otra dinámica compartida en torno a la imagen es su fetichización. Durante la primera Guerra Mundial fue, además de un emblema contra el pecado, un amuleto para preservar la vida de los soldados en el frente. La prensa reportaba historias de soldados protegidos de las balas por medallas del Sagrado Corazón; se vendían tarjetas, banderas y estandartes con la imagen del corazón de Jesús cercado por la leyenda: *Con este signo vencerás*. Al final de la contienda se habían producido 12 millones de insignias, 1.5 millones de estandartes, 375,000 escapularios y 32,425 banderas tricolores con la imagen del Sagrado Corazón.[18]

[18] Raymond Jonas, *The Tragic Tale of Claire Ferchaud and the Great War* (Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press), 91.

De igual manera en México, aunque no contamos con cifras, los relatos de cristeros narran episodios similares en donde combatientes fueron protegidos por la imagen. Otro ejemplo son los escapularios llamados *Detentes* (por la leyenda que tenían bordadas: *Enemigo detente. El Corazón de Jesús está presente*) portados por el bando nacionalista y de los cuales se creía también que podían detener balas.

Si bien el Corazón de Jesús era un amuleto para evadir la muerte, la otra cara de la moneda era morir por él. Es conocido el grito de guerra de los cristeros *¡Viva Cristo Rey!,* al iniciar la batalla o en el paredón de fusilamiento; acto de reafirmación de su condición identitaria como católicos y con la doble función de cruzados y mártires. Tanto entre el ejército franquista, como entre el cristero, la posibilidad de morir se asumía como un martirio y, por lo tanto, el sacrifico personal se integraba al plan de Dios por imponer el reinado social; asimismo, el acto de matar a un enemigo era también parte del mismo plan, porque se eliminaba no sólo a un contrincante, sino a una encarnación de la impiedad, no obstante se le daba la oportunidad de los últimos ritos para reconciliarse con Dios. En el caso francés, el martirio pasa por el nacionalismo, en donde el caído ante la comunidad primero es un héroe y en muy pocos casos se le considera un mártir.

Si los católicos cargaban de significado político a la imagen, también lo hacían los bandos contrarios. El ejemplo más acabado de ello es el fusilamiento del monumento nacional al Sagrado Corazón por los soldados republicanos el 20 de agosto de 1936 en el cerro de los Ángeles; episodio que muestra la relevancia del Sagrado Corazón en la mentalidad de la época como una imagen inherente al conservadurismo político, pero también como el símbolo de una forma de vida que anclaba a España al pasado. De igual forma, la profanación de imágenes durante la Revolución y la Guerra Cristera guarda el mismo sentido de desacralizar la mentalidad religiosa. La obsesión iconoclasta es otra manera del fetichismo de los creyentes, en donde mutilar o fusilar al Sagrado Corazón equivale a destruir el poder que le

habían adjudicado los creyentes, confirmando que los símbolos religiosos mantenían su estatus como intermediarios entre el cielo y la Tierra.

Conclusiones

En la devoción al Sagrado Corazón se sintetizan varios procesos que trastornaron al catolicismo (y a la religiosidad) al iniciarse la modernidad. Instituida como una devoción en contra de un mundo que se percibía amenazante, el Corazón sería tanto un medio reparador de faltas personales, como un mecanismo para alejar el pecado de la sociedad.

Tal discurso se reprodujo a lo largo del mundo católico gracias a los medios de difusión –utilizados de una manera novedosa por la Iglesia católica–, por lo cual se pueden encontrar ejemplos en ambos lados del Atlántico, formando a su vez una red de experiencias, narrativas y discursos, que conformarían un sistema cuya evidencia sería una cultura política en común. Esta cultura integraría un espacio desde el cual se interpretarían distintos hechos violentos como castigos celestiales y posibilidades de expiación. Es en este espacio de la devoción al Sagrado Corazón en donde confluyen las interpretaciones a partir de las dinámicas del sentido de la pérdida y de las críticas ante la modernidad.

No obstante, ante cada una de las respuestas sociales, si bien similares, éstas deben analizarse de manera más amplia para mostrar tendencias, pero también para señalar particularidades, omitiendo un cierto mecanicismo o ley universal que envolviera a todos los creyentes del Sagrado Corazón. Aunque la retórica es similar, no pretendemos fijar una monocausalidad en los tres episodios basándonos en una suerte de guerra santa; la Guerra Cristera, la primera Guerra Mundial y la Guerra Civil española son conflictos complejos en los que se combinan factores sociales, políticos, económicos y culturales en sus orígenes; no obstante el involucramiento de los católicos en ellos responde de manera intelectual a las tendencias catastrofistas del pensamiento religio-

so decimonónico. Si bien relatamos tres episodios en donde la devoción se radicaliza, también podemos relatar otros tantos en los que esto no ocurre, o bien la devoción se utiliza como una bandera para consolidar luchas obreras o mejorías en la vida de los devotos menos afortunados desechando la mono-causalidad.

La presentación anterior es un esbozo de un proyecto más amplio que busca situar a la religión como un elemento crítico en la historia de la modernidad y como un eje de análisis de los intercambios culturales. Ante ello, el estudio de lo religioso enfocado en sus anhelos, sus devociones, prácticas religiosas y sus creyentes, más allá de sus instituciones y cuerpos administrativos, nos otorgará una perspectiva distinta del acontecer humano y sus transformaciones. De igual manera, entender la religiosidad moderna como una serie de redes dinámicas y transfronterizas nos conduce a pensar en la religión como un elemento de transformación social, vinculando sociedades e intercambiando experiencias culturales. Por ello, es importante contemplar una visión de la modernidad desde lo divino en lugar de marginarlo y desplazarlo.

Jesús coronado: la consagración mexicana al Sagrado Corazón y el huertismo

Matthew Butler

A poco más de cien años, la consagración de la nación mexicana al Sagrado Corazón de Jesús en enero de 1914 sigue siendo un acontecimiento controvertido dentro de la historia religiosa de la Revolución Mexicana. En buena parte, eso se debe al hecho de que este voto nacional –junto con la entronización simultánea de la imagen del Sagrado Corazón como "Jesucristo Rey", y los homenajes públicos a este monarca divino que lo siguieron– se ha visto muchas veces como una fiesta semioficial, cuyo fin político fue solemnizar la dictadura del general Victoriano Huerta (1913-1914). A causa de este carácter "contrarrevolucionario", la consagración se invoca con frecuencia como un factor importante en el desarrollo del anticlericalismo revolucionario en 1914-1915.[1] Los historiadores católicos de corte conservador

[1] Para Michael Meyer, quien absuelve al dictador de muchas cosas, "la sugerencia más convincente de que Huerta estuviera aliado con la Iglesia está en la ceremonia celebrada en las catedrales de todo México el 6 de enero, 1914". Michael Meyer, *Huerta: A Political Portrait* (Lincoln: Universidad de Nebraska, 1972), 168-169. Jean Meyer, *La Cristiada* (3 t. México: Siglo XXI Editores, 1973-1974), t. II, 91-93, afirma que los constitucionalistas recibieron la consagración al Sagrado Corazón "como la peor de las afrentas", ya que contenía a sus ojos "una prueba patente de la alianza entre el sable y el hisopo, y de la colusión de la Iglesia con la usurpación". Alan Knight, *The Mexican Revolution* (2 t. Lincoln: Universidad de Nebraska Press, 1991), t. II, afirma que grandes sectores del clero festejaron el golpe huertista (1-2), aunque Huerta no fue instrumento del clero (95, 99); el supuesto vínculo entre huertismo y clericalismo, dice Knight, expresado en la consagración, en buena medida explica los brotes anticlericales de 1914 (203-209). El problema, en todo caso, es separar los alegatos de clericalismo de las consideraciones políticas y predisposiciones culturales de los que hacen el *j'accuse*, y saber en qué medida

echan gasolina a esta fogata, al interpretar la consagración no sólo como la proclamación de la realeza social de Cristo por parte de la Iglesia, sino como un acto de abierta sumisión del Estado mexicano a la Iglesia, una subordinación supuestamente reconocida por el mismo Huerta. Es decir, no menos que los autores revolucionarios, la derecha católica exagera el carácter estatal de la coronación, al pintar a Huerta –cual García Moreno huichol– como al arquitecto de un estado confesional, entregado a la Iglesia por medio del Sagrado Corazón.[2]

Dada la supuesta importancia que tuvo la consagración para la historia política del huertismo, sorprende, sin embargo, el poco interés que tuvo para la clase política huertista. Ningún huertista la menciona en sus memorias: ni Nemesio García Naranjo ni Querido Moheno –ambos, miembros del "cuadrilátero" parlamentario y del gabinete– ni Toribio Esquivel Obregón, por un tiempo secretario de Hacienda; ni el piadoso Federico Gamboa ni el Doctor Urrutia, cirujano militar y mano dura en Gobernación.[3] Tampoco aparece la coronación en las memorias, aunque consideradas apócrifas, de Huerta,[4] ni en las de los

---

nacen de una realidad o del carácter mismo del constitucionalismo; como lo demuestra Knight; por ejemplo, en otras ocasiones los constitucionalistas tacharon de clericalistas al zapatismo (213) y al villismo (288), lo cual sugiere que el anticlericalismo funcionaba como marcador de identidad o rasgo cultural tanto como producto político. Knight sintetiza estas líneas de análisis en "The Mentality and *Modus Operandus* of Revolutionary Anticlericalism", en *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico,* coord. Matthew Butler (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007), 21-56.

[2] Ver Andrés Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México* (México: Jus, 1967), 125-175; Antonio Rius Facius, *De Don Porfirio a Don Plutarco: Historia de la ACJM* (México: Jus, 1958), 47-54.

[3] Nemesio García Naranjo, *Memorias de Nemesio García Naranjo,* t. VII: Mis andanzas con el general Huerta (8 t. Monterrey: Talleres de "El Porvenir", s/f); Querido Moheno, *Mi actuación política después de la Decena Trágica* (México: Botas, 1939); Toribio Esquivel Obregón, *Mi labor en servicio de México* (México: Botas, 1934); Federico Gamboa, *Mi diario VI (1912-1919). Mucho de mi vida y algo de la de otros* (7 t. México: Conaculta, 1995); la memoria de Urrutia la reproduce Stanley Ross, "Victoriano Huerta visto por su compadre", *Historia Mexicana,* 12, número 2, 1962, 296-321.

[4] *Memorias de Victoriano Huerta* (México: Ediciones Vértice, 1957).

testigos extranjeros más prominentes –O'Shaughnessey, Bell, y Leander de Bekker–.[5] Al contrario, la cuestión religiosa más controvertida (y comentada) desde el plan político pareció ser el pleito surgido en 1913, cuando Huerta nombró como secretario de Educación Pública al diputado católico Eduardo Tamariz, sin que el tlaxcalteco recibiera la aprobación previa del Congreso; y, si no fue aquella la polémica más importante, sí lo fue la declaración que hizo Huerta al Congreso, en el curso de su informe presidencial de 1913, en el sentido de que estaba delante de la nación y de Dios.[6]

Para volver a nuestro tema, Huerta no asistió a la consagración nacional del 6 de enero ni al homenaje público a Jesucristo Rey del día 11, ya que aquel día fue al teatro a presenciar una revista prohuertista (de mal gusto, según Taracena) llamada *1913*.[7] En términos más generales, su relación con el clero católico era más oportunista que íntima, de acuerdo con su propio estilo "semirreligioso y semisupersticioso", en las palabras de Moheno.[8] Al concluir la Decena Trágica, por ejemplo, Huerta le

---

[5] Edith O'Shaughnessy, *Intimate Pages of Mexican History* (Nueva York: George H. Doran Company, 1920); Edward Bell, *The Political Shame of Mexico* (Nueva York: McBride, Nast & Co., 1914); anónimo (Jan Leander de Bekker), *De cómo vino Huerta y cómo se fue… apuntes para la historia de un régimen militar*. Primer tomo, Del cuartelazo a la disolución de las cámaras (1914. México: El Caballito, 1975).

[6] García Naranjo, *Memorias*, 139-145, 357; *De cómo vino Huerta*, 324-334.

[7] Alfonso Taracena, *La verdadera Revolución mexicana. Segunda etapa (1913 a 1914)* (México: Jus, 1960), 134-137.

[8] Moheno, *Mi actuación política*, 113-114. Ver también O'Shaughnessy, *Intimate Pages,* 280-281, quien ofrece el retrato espiritual más detallado del dictador: "[Huerta] probably does not 'love Jesus,' neither would he have called for hymns with 'more Jesus' in them had he been at Sunday-school. His true attitude was doubtless uncertainty […] as to the essence and shape of the hereafter, mingled with an uneasy feeling that he ought to propitiate whatever gods there be by burnt or other offerings. That he recognized the value of the Catholic Church to the Indian, that it clothed in actual form the visions of the Indian race, that he had some instinctive, not theological, knowledge of its supreme and vital uses in government, also as an element of prosperity and happiness, I have no doubt. He knew, too, that society cannot exist without inequality of fortune, and that this inequality is impossible to support without

exigió al arzobispo Mora y del Río un préstamo de 20,000 pesos a fin de que su tropa comiera y se evitara un saqueo.[9] Dos meses después le escribió al arzobispo para recomendar al cura de Papalotla, que deseaba trasladarse a una parroquia capitalina.[10] En otros tiempos, Huerta era capaz de regañar al arzobispo Francisco Orozco y Jiménez por la política religiosa que proseguía en Guadalajara –la cual le hacía la vida difícil al gobernador católico, José López Portillo y Rojas– y luego besar el anillo episcopal al concluir la entrevista.[11] Incluso en enero de 1914, Huerta trajo al mismo prelado hasta México y lo acusó de haber permitido que los fieles tapatíos injuriaran las leyes de Reforma en el curso del desfile en honor a Jesucristo Rey, lo que sugiere una clara distancia entre los objetivos políticos del régimen, por un lado, y los de la Iglesia por el otro.[12]

En fin, hay que desligar la consagración de una asociación demasiado estrecha con la historia (o la historiografía) política de la dictadura, o precisar que la entronización del Sagrado Corazón como Rey de Reyes, tuvo mucho de política y poco de huertismo. Sobre todo, hay que entender la consagración –un evento católico nacional sin precedentes en México– dentro de su pro-

---

religion. His enemies, and those of the Church, said he desired to maintain the Catholic Party to further his own ends. The Catholic Party on the contrary found that the Huerta cymbals, when struck, were apt to give back a faint and uncertain sound. He was in his usual position, on both horns of the dilemma. In the night that shrouds his birth, one cannot know if he were baptized in the faith, but he was married in the faith; he had his children baptized in the faith. As the world knows, he died in the faith. To him the Church was as integral a part of Mexico as her seasons, her rainfall, and her droughts. He was mostly respectful and conciliatory to the ministers of religion, doubtless recognizing the Church as one of the few available rocks on which to build his state; that he was completely uninterested (except politically) by dogma, I also do not doubt".

[9] Leopoldo Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos: Autobiografía del Excmo. y Rdmo. Sr. Dr. Don Leopoldo Ruiz y Flores* (México: Buena Prensa, 1942), 66.

[10] AHAM, c. 123/exp. 55, Huerta a Mora y del Río, México, 17 de abril de 1913.

[11] García Naranjo, *Memorias*, vii, 357-364.

[12] Taracena, *La verdadera Revolución*, 138.

pio contexto político y su propia historia devocional.[13] En este sentido, la consagración puede verse como un intento por parte de la Iglesia para retomar en un contexto político radicalmente diferente el espacio público y social perdido a mediados del siglo anterior, tras la reforma liberal, y no recuperado del todo durante el Porfiriato. A la vez, la consagración debe entenderse a la luz de la respuesta de la Iglesia universal a la modernidad, ya que sus propósitos clave fueron la expiación nacional del "pecado" del laicismo oficial y la propagación de un catolicismo ortodoxo, no la bendición sencilla y coyuntural de un régimen neoporfirista e ilegítimo. Desde esta perspectiva –y como veremos en adelante al enfocarnos en las experiencias de la consagración en algunas de las diócesis de México–, la coronación del Sagrado Corazón de Jesús, simbolizó una modernidad católica que pretendía implantarse en todo el orbe católico, no sólo en el México huertista. La ceremonia formaba parte de un proyecto, y de una ideología, de época, más que de momento.

En otras palabras, los cultos de 1914 fueron otro elemento de la revolución devocional mexicana[14] de finales del siglo XIX y principios del XX, proyecto eclesial cuya versión oaxaqueña ha

[13] Es curioso, además, que los estudios especializados sobre Huerta tratan muy poco el tema religioso, sino para afirmar la complicidad eclesiástica en la usurpación. Véase, por ejemplo, Ricardo Delgado, *Aspecto agrario del gobierno del general Victoriano Huerta* (Guadalajara, 1951); José Mancisidor, "El huertismo", *Historia Mexicana* 3, número 1, 1953, 34-51; William L. Sherman, y Richard E. Greenleaf, *Victoriano Huerta: A Reappraisal* (México: Centro de Estudios Mexicanos, 1960); Diego Arenas Guzmán, *El régimen del general Huerta en proyección histórica* (México: INEHRM, 1970); Arturo Langle Ramírez, *El militarismo de Victoriano Huerta* (México: UNAM, 1976); Esperanza Tuñón Pablos, *Huerta y el movimiento obrero* (México: El Caballito, 1982); Josefina MacGregor, "Una perspectiva del régimen huertista a través de sus declaraciones", *Anuario de Historia* 11, 1983; Mario Ramírez Rancaño, "La república castrense de Victoriano Huerta", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 30, 2005, 167-213; Cristina Urrutia Martínez, *Aureliano Urrutia. Del crimen al exilio político* (México: Tusquets, 2008).

[14] Retomo la tesis clásica de Emmet Larkin sobre la transformación decimonónica del catolicismo irlandés, "The Devotional Revolution in Ireland, 1850-1875", en *American Historical Review* 77, 3, 1972, 625-652.

sido estudiada de manera excelente por Edward Wright-Rios.[15] Tanto en Oaxaca como en la Ciudad de México, la coronación de imágenes religiosas con insignias pontificias constituyó parte importante en el proceso de consolidar una "cultura religiosa modernizada" como baluarte eclesial frente al estado laico. Como frutos de este proceso se esperaba, sobre todo, la profesionalización de los sacerdotes en un contexto de centralización jerárquica-burocrática, tanto episcopal como vaticana; el fomento de una piedad laica de tipo fuertemente sacramental, y la incorporación de los fieles en asociaciones piadosas modernas (es decir, canónicas y regimentadas), como el Apostolado de la Oración y la Adoración Nocturna. Como bien argumenta Wright-Rios, las principales coronaciones porfirianas –las de la virgen de Guadalupe (México, 1895) y de la virgen de la Soledad (Oaxaca, 1909)– fueron quizás el apogeo simbólico de esta política episcopal, ya que marcaron visualmente el nuevo dominio que ejercía el Vaticano sobre las iglesias nacionales en su afán mutuo de resistir el embiste del Estado liberal. Por más que la Iglesia se perfumara con el olor de santidad popular, pues, a fondo la estrategia fue resignificar tales devociones y movilizar las masas devotas que las sostenían de acuerdo con una línea romana intransigente. Es decir, vincularlas con una práctica religiosa moderna, un "espíritu de asociación" de masas, y una renovada gestión clerical. De esta estrategia de apropiación histórica nace la crítica comparativa, y acertada, que hace Wright-Rios: los obispos mexicanos, a diferencia de sus semejantes en Europa, pretendieron movilizar sus legiones católicas y enfrentar el temible avance secularizador, *aunque* sin permitir que tal movilización se fortaleciera con una nueva revelación divina en suelo mexicano. Al apostar por el poder espiritual vigente y de convocatoria de sus iconos coloniales, los obispos mexicanos rompieron la fuerte asociación dialéctica –la cual generó una poderosa expectación religiosa en la Europa católica– entre una angustiosa crisis sociopolítica provocada por la modernización y el consuelo de una teofanía quizás inminente. Se trata, en fin, de

[15] Edward Wright-Rios, *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934* (Durham: Duke University Press, 2009).

un marianismo parcialmente modernizado a la moda del nuevo catolicismo europeo.[16] Como se trató de dar nuevos bríos, y eurocéntricos, a cultos antiguos, sin darles la necesaria infusión de una gracia moderna, las coronaciones produjeron "cuasi devociones", recalibraciones religiosas, cuyo fin era domesticar la espiritualidad

---

[16] Para la coronación de la Guadalupe, por ejemplo, se impuso un modelo afrancesado inspirado en el de Lourdes. Sin embargo, se procuró minimizar la participación laica e indígena, y enfatizar el ideario del alto clero, hasta modernizar la gruta y retocar la imagen de la Virgen para convertirla en un símbolo de militancia antilaica, "la María Inmaculada de México", más que de mestizaje providencial. Véase Wright-Rios, *Revolutions in Mexican Catholicism*, 73-97; David Brading, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe. Image and Tradition across Five Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 288-310; Jorge Adame Goddard, "Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895", en *La Iglesia católica en México,* coord. Nelly Sigaut (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1997), 187-198; Manuel Ceballos Ramírez, "Siglo XIX y guadalupanismo: de la polémica de la coronación y de la devoción a la política", en *Historia de la Iglesia en el siglo XIX,* coord. Manuel Ramos Medina (México: Condumex, 1998), 317-332; y Jorge Traslosheros, "Señora de la historia, madre mestiza, reina de México: la coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895", *Signos Históricos* 7, 2002, 105-130. La inspiración europea de las coronaciones mexicanas puede verse en Aureliano Tapia Méndez, *José Antonio Plancarte y Labastida, profeta y mártir* (México: Jus, 1973), 75, 119-123, 152, 158, 197-200, 202-210, 215-258, 293-296, quien demuestra que el proyecto de las coronaciones mexicanas, del que el padre michoacano José Antonio Plancarte y Labastida fue el verdadero arquitecto, se habría inspirado en diversas fuentes europeas y mexicanas: la ceremonia de canonización de San Felipe de Jesús, primer santo mexicano, que él mismo presenció en Roma en 1862; el entusiasmo de su sobrino, el también sacerdote, Miguel Plancarte Garibay, quien fue testigo en 1885 de la coronación de la imagen de la Madonna della Strada, en Roma; un encuentro en 1884 con el sacerdote inglés, Kenel Vanham, quien propuso construir un templo de expiación universal en Londres; el proyecto del caballero italiano, Lorenzo Boturini, quien hizo petición en 1738 para que se coronara la imagen de la virgen de Guadalupe, y la ocurrencia de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, tío y protector del padre Antonio además de arzobispo de México, quien habría sugerido tras la coronación de Nuestra Señora de la Esperanza que se aplicara la misma fórmula a la virgen de Guadalupe. Estas aseveraciones, con miras a la santidad, quizás, pintan a Plancarte y Labastida como simple ejecutor de las coronaciones, cuando fue su verdadero impulsor. Sobre este punto, véase también la pequeña biografía de José Guadalupe Treviño, *Antonio Plancarte y Labastida, Abad de Guadalupe* (1939. Segunda edición, México: "La Cruz," 1948), 87-99, 111-135, y el artículo de Cecilia Adriana Bautista García, "Dos momentos en la historia de un culto: el origen y la coronación pontificia de la Virgen de Jacona (siglos XVII y XIX)", *Tzintzún* 43, 2006, 11-43, sobre la primera coronación en Jacona.

popular y ponerla al servicio de un proyecto de corte eclesiástico reformista y centralizador.[17] Como tales, las coronaciones mexicanas resultaron ser llamaradas de petate: se cambiaron las fechas de peregrinación, los paisajes alrededor de los santuarios y hasta los vestidos de los santos, y los templos se llenaron por un día, para ver cómo se colocaban coronitas de oro importadas en las cabezas de antiguas figuras de nicho. No obstante, en muchos casos fracasó la operación de síntesis ideológica. Las ceremonias de entronización porfirianas, en fin, crearon significados religiosos paralelos, lo que evidencia una constante "negociación" popular/oficial dentro de un repertorio mariano común, más que un simple enfrentamiento entre elementos católicos "tradicionales" y otros "modernos".[18]

La gran excepción a esta regla –y con eso volvemos al tema central de este capítulo– es el ciclo de eventos devocionales que se organizó en México en enero de 1914, a saber: la consagración de todo México al Sagrado Corazón de Jesús, el 6 enero de 1914; la coronación del Sagrado Corazón de Jesús como Jesucristo Rey, en la misma ceremonia del día 6, y, finalmente, la extensión de este ciclo desde un campo meramente simbólico al espacio público por medio de una manifestación callejera en honor a la realeza social de Cristo. La controversia generada por este ciclo originó, en parte, la leyenda negra del huertismo clerical. No obstante, la coronación es un caso casi único, en el contexto mexicano revolucionario, de la exitosa implantación y asimilación de una devoción reciente, de clara eurocentricidad y militancia antilaica y de obvia fabricación clerical. Al menos, lo fue; a juzgar por las ceremonias y desfiles que se notaron en muchos lugares en 1914; por la violencia que se desató en nombre de la devoción sucesora de Cristo Rey a partir de 1926, y por las masivas peregrinaciones que ocurrieron en la Ciudad de México durante la fiesta de Cristo Rey entre 1926 y 1929.[19]

---

[17] Wright-Rios, *Revolutions in Mexican Catholicism*, 36.

[18] Wright-Rios, *Revolutions in Mexican Catholicism*, 7.

[19] Valentina Torres Septién e Yves Solis, "De Cerro a Montaña Santa: La Construcción del Monumento a Cristo Rey (1919-1960)", *Historia y Grafía* 22, 2004, 113-154; Valentina Torres Septién, "Guanajuato y la resistencia católica

En México, el culto al Sagrado Corazón de Jesús –símbolo del amor divino, por un lado, y, por otro, de reproche celestial frente a la violación de pactos históricos sellados entre Dios y las naciones católicas predilectas– tenía orígenes coloniales, aunque alcanzó una expresión decimonónica mucho mayor. En parte, gracias a los esfuerzos del asediado papa Pío Nono, quien incorporó la fiesta del Sagrado Corazón a la liturgia de la Iglesia a mediados de siglo y concibió el culto como la última esperanza frente a la ola secularizadora del liberalismo. En adelante, el culto fue central al catolicismo moderno, y simbólico del rechazo de la tendencia laicista de la modernidad. También el papa León XIII fue devoto, y consagró el mundo entero al Sagrado Corazón en su encíclica *Sacrum Annum* (1899).[20] Para estas fechas, según el interesante estudio de Miguel Rodríguez, el culto había experimentado una importante transculturación en América Latina, perdiéndose su referencia de restauración monárquica –de origen contrarrevolucionario francés– y adquiriéndose, tras las consagraciones del Ecuador (1873) y de Colombia (1902), asociaciones con un republicanismo católico, cuya agencia de reparación ya no era la persona del monarca

en el siglo XX", en *Integrados y marginados en el México posrevolucionario. Los juegos de poder local y sus nexos con la política nacional,* coords. Cárdenas García, Nicolás y Guerra Manzo, Enrique (México: Miguel Ángel Porrúa/UAM, 2009), 83-119; Matthew Butler, "Trouble Afoot? Pilgrimage in Cristero Mexico City", en *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007), 149-166.

[20] La historiografía sobre esta devoción en México está creciendo. Véase Miguel Rodríguez, "El Sagrado Corazón de Jesús: imágenes, mensajes, y transferencias culturales", *Secuencia* 74, 2009, 147-168; Leonor Correa Etchegaray, "El rescate de una devoción jesuítica: el Sagrado Corazón de Jesús en la primera mitad del siglo XIX", en *Historia de la Iglesia,* coord. Ramos Medina, 369-380; Jaime del Arenal Fenocchio, "Una devoción mariana francesa en México: Nuestra Señora del Sagrado Corazón", en *Relaciones* 76, 1998, 161-194; José Alberto Moreno Chávez, "Devoción política: el culto al Sagrado Corazón de Jesús en perspectiva comparada (Francia, España, y México)", manuscrito inédito.

sino el *pueblo*.[21] Por ende, el acto de la consagración solía realizarse mediante una serie de círculos concéntricos –familia, diócesis, iglesia, nación– para culminar en una consagración constitutiva de una identidad catolizada nacional.[22] En México, sin embargo, las Leyes de Reforma y el Estado laico impidieron que tal consagración tuviera lugar, por lo cual se explica por qué la tan deseada consagración nacional mexicana se expresó en los términos de una coronación mariana, la de 1895.[23] Sin embargo, es importante destacar, que la decisión de consagrar el país entero al Sagrado Corazón no nació con la dictadura de Huerta sino mucho antes. De hecho, los antecedentes de la ceremonia nacional se remontaron cuando menos tres años antes, a mayo de 1911; es decir, el mismo mes en que Porfirio Díaz huyó y que se fundó el Partido Católico Nacional (PCN). Desde esta perspectiva, la consagración representaría una muy pronta respuesta de parte de la Iglesia al clima posporfiriano y

---

[21] Para Francia, véase Raymond Jonas, *The Tragic Tale of Claire Ferchaud and the Great War* (Berkeley: University of California Press, 2005) y *France and the Cult of the Sacred Heart: An Epic Tale for Modern Times* (Berkeley: University of California Press, 2000). Para América Latina, véase Derek Williams, "The Making of Ecuador's *Pueblo Católico*, 1861-1875", en *Political Cultures in the Andes, 1750-1950,* coords. Nils Jacobsen Nils y Cristóbal Aljovín de Losada (Durham: Duke University Press, 2005), 207-229; y Patricia Londoño Vega, *Religion, Culture, and Society in Colombia: Medellín and Antioquia, 1850-1930* (Oxford: Clarendon, 2002), 153-157.

[22] Rodríguez, "El Sagrado Corazón de Jesús", 157-158. El aspecto antilaicista de la devoción provocaba reacciones anticatólicas en muchos países. En Francia, durante la primera Guerra Mundial, los intentos de los jerarcas católicos de atribuirle un significado tanto teológico como teleológico a la guerra como castigo divino por la ruptura histórica de la relación amorosa entre Francia y el Sagrado Corazón de Jesús, ocurrida en 1789, provocó al gobierno; cuando estas ideas se revivieron en las visiones de la campesina Claire Ferchaud, y se emprendió una campaña en pro de una consagración nacional en 1915, el gobierno reaccionó mal. En el Perú, según Jeffrey Klaiber, la formación de la APRA nació como "protesta" a la invocación del Sagrado Corazón de Jesús como patrón nacional en 1923, por lo cual la consagración se postergó hasta 1954. Jonas, *The Tragic Tale of Claire Ferchaud*; Jeffrey L. Klaiber, *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), 115-138.

[23] Rodríguez, "El Sagrado Corazón de Jesús", 158-160.

a la apertura maderista, más que la bendición de una añorada dictadura. Demuestra, a la vez, una exploración de las posibilidades de reivindicar, por medio de la movilización social y política de los laicos, el espacio social y cívico antes perdido; y también, como veremos, el miedo episcopal de que un sistema democrático sin frenos pronto llevara al país a la anarquía y al abandono de los valores católicos.

El personaje clave en promover la consagración mexicana fue Leopoldo Ruiz y Flores, en aquel entonces arzobispo de Linares (Monterrey).[24] Fue Ruiz y Flores quien le sugirió al episcopado en 1911 que se renovara, en un contexto nacional, la consagración al Sagrado Corazón de la *Iglesia* mexicana, que fue celebrada en Roma por los prelados mexicanos asistentes al Concilio Plenario de América Latina de 1899. La asociación de esta primera consagración con una Iglesia cupular, y prorromana, no podría ser más clara; mientras tanto, la fecha de tal renovación sería el 12 de octubre de 1911, aniversario de la coronación de 1895. El episcopado mexicano aprobó de manera casi unánime esta propuesta, que recibió en dos circulares fechadas el 23 de mayo y el 30 de junio.[25]

Probablemente, se pensó en un evento no tan diferente al de 1895, que debía ser concluido con un gran acto de culto episcopal en la Ciudad de México: sólo que los tiempos habían cam-

[24] Después arzobispo de Morelia y de 1929-1942, Delegado Apostólico. Véase Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos,* para una biografía.

[25] AHAM, c. 91/exp. 30, cartas a Mora y del Río, todas del año de 1911, de los obispos de: Saltillo (París, 11 de agosto); Tehuantepec (Tehuantepec, 19 de julio); Chihuahua (Chihuahua, 12 de julio); Yucatán (firmada por el vicario general, Mérida, s/f); Chiapas (San Cristóbal, 23 y 27 de julio); Sonora (Lerdo, 17 de julio, y Hermosillo, 5 de junio); Cuernavaca (Cuernavaca, 8 de julio); Tamaulipas (Ciudad Victoria, 10 de julio); Zamora (Zamora, 14 de julio); Tepic (Tepic, 30 de mayo, y Tala, 14 de julio); Durango (Lerdo, 11 de julio); León (León, 2 de junio y 13 de julio); Chilapa (Chilapa, 4 de junio y 11 de julio); Colima (Colima, 30 de mayo y 7 de julio); Michoacán (firmadas por el vicario general, Morelia, 31 de mayo y 1 de julio); Aguascalientes (Aguascalientes, 8 de julio); Querétaro (Querétaro, 9 de julio); Veracruz (Jalapa, 30 de mayo y 10 de julio); Zacatecas (Zacatecas, 29 de mayo y 8 de julio); Guadalajara (Guadalajara, 11 de julio); Durango (Durango, 6 de junio); Puebla (Puebla, 28 de mayo); Tulancingo (Tulancingo, 29 de mayo).

biado. Algunas voces episcopales, de hecho, suenan casi proféticas a la distancia: que se esperara un poco, dijo el obispo de Zamora –el militante social, José Othón Núñez– "mientras se restablece la tranquilidad pública, para evitar que los espíritus suspicaces atribuyan la reunión de Prelados de México a otros fines";[26] semejante prudencia también la aconsejó el obispo de Veracruz;[27] mientras el de Tamaulipas, al aprobar la idea de una serie de consagraciones locales, se opuso a la idea de una consagración colectiva,

> pues me asalta el temor de que si en las actuales circunstancias nos reunimos en esa capital todos o gran parte de los obispos, sea esto, para el elemento liberal y para la prensa impía y escandalosa, motivo de comentarios desfavorables para el Episcopado y aun tal vez de alguna manifestación irrespetuosa, pues aunque durante la revolución no se han ocupado de nosotros, sin embargo, podría despertarse con esto el instinto de los enemigos y tratarse de predisponer al Episcopado con el gobierno actual.[28]

Más clarividente aún fue el arzobispo de Guadalajara, José de Jesús Ortiz:

> Por lo que ve a la presencia en esa ciudad de todos los Prelados de la República, en estos momentos de excitación política y cuando acaba de fundarse el Partido Católico Nacional, la creo yo sumamente peligrosa, porque no dejarían nuestros enemigos de atribuirle fines políticos para provocar desconfianzas en contra nuestra y renovar acaso persecuciones, o por lo menos, pedir el estricto cumplimiento de las leyes de Reforma, lo cual cabe muy bien en el programa revolucionario, sin que podamos contar ahora con el disimulo y el espíritu benévolo y conciliador del ilustre General Díaz, que ha sido hasta hoy nuestra única defensa después de Dios.

Lo adecuado era hacer consagraciones simultáneas en todo México, ya que, afirmaba el obispo, "de esta suerte estaremos todos unidos en el mismo pensamiento y en las mismas plegarias, sin

---

[26] AHAM, c. 91/exp. 30, José Othón Núñez a Mora y del Río, Zamora, 29 de mayo de 1911.

[27] AHAM, c. 91/exp. 30, el obispo de Veracruz a Mora y del Río, Jalapa, 30 de mayo de 1911.

[28] AHAM, c. 91/exp. 30, el obispo de Tamaulipas a Mora y del Río, Ciudad Victoria, 31 de mayo de 1911.

exponernos a los peligros que entraña la presencia colectiva de los Obispos en esa capital".[29] De paso, notamos que varios (y prominentes) prelados vieron en la victoria maderista un inminente azote liberal; es aparente también que la tensión ideológica entre liberales y católicos quizá no haya estado tan ausente en los comienzos revolucionarios como muchas veces se cree, al menos en la opinión de los obispos. Finalmente, es interesante observar cómo los obispos temían las posibles consecuencias de una reunión colectiva, mas no las implicaciones de un acto de consagración que pronto experimentaría un proceso de evolución controvertido.

Podemos ver, por ejemplo, cómo a nivel semántico los obispos confundían "iglesia" y "república": de hecho, varios prelados parecen haber entendido que Ruiz y Flores postulaba en su carta inicial consagrar *a la República* mexicana al Sagrado Corazón. El obispo de Sonora aplaudió la inminente "consagración de *toda la República* al Smo. Corazón de Jesús"; el de Colima admiró "la intentada *consagración de México* al Sagrado Corazón de Jesús"; el vicario general en Morelia, Lorenzo Olaciregui, anticipó la "consagración de *toda la nación mexicana* al Sagrado Corazón de Jesús"; y el obispo de Tulancingo vio en un futuro cercano una ceremonia para "consagrar […] la Nación Entera al S[agra]do Corazón de Jesús".[30] De una consagración al Sagrado Corazón que sería "nacional" en la medida en que se realizara en presencia de todos los obispos, se pasaba, casi imperceptiblemente, a la idea de una consagración de la República misma; es decir, a la expresión del imperio social de Cristo, idea ya latente en el culto al Sagrado Corazón.

Mientras tanto, Ruiz y Flores, al alegrarse de la "buena acogida que ha tenido la idea de la Consagración de *toda la República* al S[agra]do Corazón", aceptó la necesidad de celebrarla a nivel

---

[29] AHAM, c. 91/exp. 30, José de Jesús Ortiz a Mora y del Río, Guadalajara, 29 de mayo de 1911.

[30] AHAM, c. 91/exp. 30, Ignacio Valdespino a Mora, Lerdo, 17 de julio de 1911; el obispo de Colima a Mora, Colima, 9 de julio de 1911; Lorenzo Olaciregui a Mora, Morelia, 1 de julio de 1911; el obispo de Tulancingo a Mora, Tulancingo, 29 de mayo de 1911.

diocesano, "para no reunirnos en México un número considerable de prelados", y la de "diferirse un poco la fecha" a causa de la inestabilidad política. Para que no se perdiera el concepto de una consagración nacional; sin embargo, y "para darle la nota de colectividad y de unión", sugirió se escribiera una carta pastoral colectiva "explicando lo que es la consagración y tomando ocasión de eso para hacer ver que la Iglesia no aguarda su salvación sino por su Salvador".[31] Cuando se volvió a plantear el proyecto de la consagración, a mediados de 1912, la idea de renovar en la *República* mexicana la consagración de 1899 era ya un hecho: sólo que había un elemento nuevo, efectuar a la vez una ceremonia litúrgica de *coronación*, que por su naturaleza enfatizaría la idea del imperio cristiano social. Esta innovación también nació en Michoacán, según Ruiz y Flores.[32] El 12 de junio de 1912, Ruiz y Flores ya contaba con el beneplácito del arzobispo primado de México, José Mora y del Río, acerca de "la idea de la renovación de la Consagración del mundo al S[agra]do Corazón y de su coronación en los términos litúrgicos". Por ende, le sugirió a Mora que primero consultara con los demás arzobispos sobre este proyecto, a fin de obtener después la aprobación de los obispos sufragáneos.[33]

No sabemos cómo se aprobó de manera definitiva la propuesta; sin embargo, el 19 de marzo de 1913 se publicó la carta pastoral colectiva prometida desde junio de 1911, en la cual los obispos presentaron su decisión de consagrar la República mexicana al Sagrado Corazón y, a la par, "proclamar solemnemente el reinado del Sagrado Corazón de Jesús en México". Estos actos de culto, se afirmó, habían "Germin[ado] en muchos corazones piadosos", y por lo tanto, los prelados creían solamente dar for-

---

[31] AHAM, c. 91/exp. 30, Ruiz y Flores a Mora y del Río, Monterrey, 7 de junio de 1911.

[32] Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos,* 65-66. La aseveración es negada furiosamente por autores católicos intransigentes, que se indignan al ver a este prelado arreglista involucrado como arquitecto del futuro culto a Cristo Rey. Véase Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México*, 125-128.

[33] AHAM, c. 46/exp. 37, Ruiz y Flores a Mora y del Río, Morelia, 12 de junio de 1912; Mora y del Río a los demás arzobispos, México, s/f.

ma a un sentir generalizado entre la gente católica.[34] Fue hasta ocho meses después cuando Pío X aprobó en un breve papal, fechado el 12 de noviembre, al proyecto de la jerarquía mexicana de consagrar la República mexicana al "Corazón Divino, Rey inmortal de los siglos", según la encíclica *Annum Sacrum;* Pío aprobó también la intención mexicana de "decorar las imágenes del Corazón de Jesucristo con las insignias de la realeza", para darle más solemnidad al evento y mostrar al pueblo mexicano su importancia trascendental. Sin embargo, insistió que tales insignias de realeza mundana (*majestad regia*) se colocaran a *los pies* de la imagen del Sagrado Corazón, ya que la única corona divina, la de espinas, por mucho "venc[ía] en esplendor a las coronas de estrellas", y en hermosura y poder al cetro. Finalmente, el papa se mostró sumamente preocupado por la situación política en México (los "graves desórdenes") y expresó su firme esperanza de que "de ese Corazón brote para vosotros Venerables Hermanos y para vuestra Nación entera agitada rudamente por incesantes discordias la gracia que habéis de menester para la salvación eterna y la paz que como fuente inagotable de todos los bienes, con tan indecible ansia anhelan a una voz vuestros conciudadanos".[35]

Aquí observamos cómo el proyecto, de por sí romano, de mexicanizar la devoción eurocéntrica al Sagrado Corazón, se fue transformando durante el proceso de la negociación entre México y Roma: en particular, se destaca la creación de un binomio religioso corazón/rey, que fusionaba, por un lado, el tono sentimental, reprochón, y de culpa del culto del Sagrado Corazón de Jesús y, por otro, un nuevo elemento de triunfalismo varonil, cuyos atributos eran los de conquista y de imperio frente a los poderes terrenales. En fin, la metamorfosis devocional –del culto al Sagrado Corazón de Jesús al de Cristo Rey, expresado en el doble rito consagración/coronación– ya había empezado cuando se recibió en México la

---

[34] Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México*, 126.

[35] AHAM, c. 91/exp. 57, "A Nuestros Venerables Hermanos los Arzobispos y Obispos de la República Mexicana, Pío Papa X", Roma, 12 de noviembre de 1913. Puede leerse también en Rius Facius, *De Don Porfirio a Don Plutarco*, 47, y Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México*, 129.

primera noticia de la respuesta pontifical, en forma de telegrama, enviada desde Roma por el arzobispo de Puebla, Ramón Ibarra, a mediados de noviembre.[36] Como índice de la creciente romanización de la Iglesia mexicana se pasó de la formulación, en 1911, de un evento programado dentro de un marco *eclesial,* a la abierta afirmación, en 1913, del papel social rector de la Iglesia.[37]

El 30 de noviembre, se publicó el edicto episcopal correspondiente, que insistió en el carácter balsámico de la consagración: "Al ver los prelados de esta Nación Mexicana llenos de pena, las circunstancias tan conflictivas, por las que actualmente atraviesa nuestra Patria, a causa de la guerra que hace ya más de tres años siembra la desolación y la desgracia", se habían invocado las palabras de León XIII, según las cuales las llagas de la sociedad desaparecerían "cuando toda lengua conf[esara] que Jesucristo está en la gloria de Dios Padre", y se solicitara a Roma el permiso de rendir público y solemne homenaje a Cristo, "Rey Augustísimo de todas las Naciones". De nuevo, se enfatizó la noción de un contrato histórico roto como causa de los sufrimientos actuales del país: los mexicanos habrían de rogarle al Divino Corazón "interponga sus preciosísimos valimientos ante su Padre Celestial para que se digne vernos con ojos de misericordia, y concediéndonos el perdón de nuestros muchos pecados, haga que esta nuestra atribulada Patria, camine por sendas de bienestar y felicidad".

Fue así como se decretó la celebración de un triduo de preparación ante el Santísimo durante los días 3, 4 y 5 de enero de 1914, y una comunión general; la predicación durante el mismo ciclo, mientras tanto, recordaría a los fieles "que el único remedio de nuestros muchos males es el Reinado de Jesucristo, y que mientras su Corazón Sacratísimo no reine entre nosotros han de afligirnos innumerables calamidades". El 6 de enero se celebraría la consagración por medio de un voto escrito por León XIII: luego habrían de colocarse *a los pies* de la imagen

---

[36] AHAM, c. 91/exp. 62, carta circular al episcopado, México, 17 de noviembre de 1913.

[37] Laura O'Dogherty, "El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914", en Ramos Medina (coord.), *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*, 179-198.

del Sagrado Corazón una corona y un cetro, como símbolos de la sumisión de la sociedad laica a Dios y a su Iglesia.[38] Como veremos, pronto se ampliaría más este ciclo devocional, al incorporarse la idea de un homenaje público a Jesucristo Rey, que se realizaría cinco días después de la coronación.

En tanto, este carácter social y antilaico se hizo más evidente en otros lugares. Entre las cartas pastorales publicadas en provincia, por ejemplo, destaca la que apareció en Guadalajara el 18 de diciembre, en la que se dio una interpretación más estridente del significado de la coronación. Lo que en México se presentaba como un acto de agravio penitente, en Jalisco se interpretó no sólo como un acta colectiva para "desarmar el brazo justiciero de Dios", sino como la "proclamación pública del Reinado Social de Jesucristo"; además se acentuó el significado místico-social del 6 de enero (la Epifanía). En las palabras del nuevo y joven arzobispo, Francisco Orozco y Jiménez:

> Al coronarlo del modo como Él puede ser coronado, y ofrecerle un cetro, símbolo del dominio que tiene en las sociedades y en los individuos, en los reyes y en los súbditos, en los emporios de la civilización y en las pequeñas aldeas, de todas partes se elevará un himno grandioso de alabanza, amor, y desagravio al Corazón de Jesús, atribulado por nuestras iniquidades [...] A profesar la fe y a practicar la caridad, con ocasión de nuestros cultos al Sacratísimo Corazón de Jesús, nos moverá la altísima significación de los misterios que la S. Iglesia propone en la fecha providencialmente fijada para la solemne Consagración: la Epifanía de Nuestro Señor Jesucristo. En ese día se presenta Nuestro Salvador al universo mundo como revestido de la autoridad real de Monarca Supremo y recibiendo las más profundas adoraciones; la gentilidad, representada en tres grandes personajes, viene a los pies de Jesucristo; acuden las ciencias y las artes y las magnificencias humanas a rendir al Cristo un amplio vasallaje.[39]

En *El Mensajero del Corazón de Jesús*, órgano del Apostolado de la Oración, el jesuita J. R. Carrión hizo afirmaciones semejantes.

[38] "Edicto Diocesano sobre la Solemne Consagración de la República al Sacratísimo Corazón de Jesucristo", *Gaceta Oficial del Arzobispado de México,* t. xii, núm. 12, 15 de diciembre de 1913, 303-306.

[39] *Segunda carta pastoral del Ilmo. y Rvdo. Sr. Dr. y Mtro. D. Francisco Orozco y Jiménez, 5º Arzobispo de Guadalajara, con motivo de la solemne consagración de la República Mexicana al Sacratísimo Corazón de Jesús* (Guadalajara: Tip. de "El Regional", 1913).

Para empezar, afirmó que la consagración, "en medio de las tremendas angustias de lo presente, [tenía] que ser la mejor prenda de salvación para la Patria", ya que tomándose en cuenta "quién es el Divino Corazón de Jesús", era imposible que pereciera una nación que, como Nínive, se arrepintió de su rechazo público de Cristo.[40] Más allá de la renovación simbólica del pacto entre el pueblo mexicano y un Dios misericordioso, sin embargo, la cual habría de levantar el castigo divino hecho presente en la violencia revolucionaria, el significado pleno de la nueva consagración fue rechazar el principio del laicismo desde la sociedad mexicana y afirmar, cuando no proclamar, el reinado social de Cristo:

> Porque, notadlo bien: ella (la Consagración) no es ni puede ser sólo ceremonia, consigna, acto si grande y hermoso, sólo exterior y material; ¡oh no! ella, en sí misma es idea; más proclamación; más aún, tributo del corazón de todo un pueblo, que, frente a frente de la apostasía casi universal de todos los pueblos, y aun de las horribles amarguras que a él mismo le martirizan y abaten; de repente yérguese magnífico y creyente; levanta los ojos al cielo; clávalos amoroso y confiado en el Divino Corazón, y entre el espantoso retumbar del cañón fratricida y las cobardes blasfemias de chusmas y de impíos, corre a sus campos, ciudades, hogares, y templos llamando a niños, matronas, vírgenes y sacerdotes, en una palabra, a todos sus hijos; y cuando ya los ve congregados al pie de sus altares, hace que allí, como el mejor pregón de su fe y aun de su esperanza, y muy al contrario de los judíos allá en Jerusalén, depositando en su nombre la corona y el cetro a las plantas del Divino Corazón de Jesús, clamen ante el mundo y el cielo: *Volumus hunc regem*: Este es nuestro Rey; sólo este Rey queremos … ¡Salve, mil veces salve![41]

En fin, era tributo insuficiente que los mexicanos ofrecieran "todo su ser allá en el rincón del templo o en las intimidades del hogar". Ahora que otras naciones se vanagloriaban de haberse divorciado de Dios, México habría de ser "el pueblo de la Renovación" para

[40] J. R. Carrión, "La renovación solemne de la consagración de México al Divino Corazón de Jesús", *El Mensajero del Corazón de Jesús*, Órgano del Apostolado de la Oración y de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón de Jesús en la República Mexicana, año XLI, t. LXIV, enero de 1914, 12-18. En el mismo número, también se reprodujeron el breve papal del 12 de noviembre de 1913, en su versión latina tanto como castellana (23-27). El artículo también puede leerse en Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México*, 130-133.

[41] Carrión, "La renovación solemne", 13.

demostrar la soberanía divina "a todos los hombres y los pueblos, poniéndola sintetizada en una corona y un cetro, a los pies del Sagrado Corazón, el Rey de Reyes… ¡el único Rey de su corazón y su historia!".[42] La renovación y la historia de que hablaba Carrión eran, obviamente, referencias a la elección divina de México, cuya revelación había ocurrido en 1531 al darse la aparición de la Virgen de Guadalupe. Ahora se pretendía una renovación cristológica de este pacto primordial, violado por el liberalismo mexicano, a realizarse por medio del Sagrado Corazón: de hecho, decía Carrión, desde 1689 –año de las visiones proféticas de Margarita María Alacoque– "el Divino Corazón de Jesús ha estado convidando a México, al pueblo de su Madre, a venir a Él para serle su Guía en todos los caminos, Consolador en todas las desventuras, y Defensor omnipotente contra todos sus enemigos". Y, llegado el momento, "los mexicanos, como soldados del mismo Capitán", deberían arrodillarse a los pies del Sagrado Corazón, entregarle sus corazones, representados en la corona y cetro, y proclamar en nombre de la patria, "¡Esto Rex Noster! … ¡Sé Tú Nuestro Rey!"[43] De esta manera la consagración se insertó dentro de una lectura teleológica –es decir, una lectura organizada providencialmente– de la historia mexicana, como el cumplimiento de la primera revelación guadalupana. Y, para reanudar el hilo de la elección divina –derrotando el liberalismo que presagiaba el abandono de Dios y un regreso atávico, ya presente en la Revolución mexicana, a la idolatría azteca– se invocaba el personaje del Sagrado Corazón. Sólo que ahora, la imagen tradicional de la pasividad de Cristo, simbolizada en la iconografía de su corazón ardiente y lacerado por la omisión humana, se iba transformando, y adquiriendo un tono inverso o, más bien, multifacético, híbrido: junto a la concepción anterior, se avanzaba la contra-imagen bélica y cuasi militar de Cristo –como Rey, como capitán– para inspirar a los laicos.

El proceso es, por ende, dinámico; de la propuesta semiporfiriana para una consagración exculpatoria en el recinto

[42] Carrión, "La renovación solemne", 13-14.

[43] Carrión, "La renovación solemne", 18.

del templo, se llega, en 1914, a una coronación nacional cuya meta es la reconquista del espacio público y la instauración del imperio social de Cristo Rey. Este dinamismo demuestra cuán rápidamente la Iglesia buscó negociar la transición a un sistema posporfirista, aunque a la vez criticaba los excesos de la Revolución, y ampliar las libertades de que gozaban los católicos. Es cierto que este proyecto católico de agravio –luego de restauración– coincidió fatalmente con el periodo huertista; pero venía en camino, lo que es importante, desde los primeros días del maderismo triunfante. La consagración debe entenderse, entonces, no como una reliquia neo-porfirista, sino –con el PCN– como parte de un proyecto nacionalista-católico alternativo, como parte del desarrollo de una Iglesia de combate que quiso darle la espalda cuanto antes al pietismo callado de la dictadura porfiriana.

Las ceremonias: del Sagrado Corazón a Jesucristo Rey

En comparación con la coronación de 1895, la de 1914 era bastante descentralizada e implicó un grado más alto de participación popular, por medio de la realización de juramentos colectivos, peregrinaciones públicas y desfiles callejeros, procesiones eucarísticas, cánticos especiales, ceremonias de banderas, colectas para estatuas del Sagrado Corazón, rezos y colectas para comprar insignias reales. En la catedral de México, se replicó el elitismo de 1895, hay que decirlo, pero fue la ceremonia menos representativa, aunque quizá la más simbólica. Hay que recordar que, para la mayoría de los mexicanos, la consagración fue vivida como un evento más bien parroquial. A diferencia de las coronaciones porfirianas, no se centralizó el culto al Sagrado Corazón de Jesús en un sólo lugar: no hubo una sola coronación o imagen, sino centenares a nivel diocesano. En el país, fueron miles. Como venimos sugiriendo, las ceremonias y cultos de 1914 apoyaron el principio jerárquico, como se ve en la estandarización litúrgica que implicaron; pero a la vez crearon líneas de solidaridad eclesial-políticas horizontales, tendientes a la imaginación/

construcción de un pueblo católico consciente de sus derechos cívicos y militante a la hora de reivindicarlos.[44]

En la capital hubo una consagración de disciplina y orden notables, que reprodujo una concepción social casi tomista. En la víspera, se publicaron instrucciones precisando por cuáles puertas tenían que entrar a la catedral los asistentes, divididos en sus varias corporaciones: las asociaciones, los gremios católicos, el Cabildo, y el sacerdocio; se exhortó a los comerciantes católicos a que cerraran sus establecimientos y a las familias católicas a que adornaran las fachadas de sus casas con cortinajes y farolillos.[45] La catedral se vio espléndida, con sus muros revestidos de cortinajes de terciopelo, sus estatuas adornadas de ramos de flores y, en la crujía, cuatro cirios grandes con moños de listón rojos, luces que representaban al Vaticano, a la República mexicana, a la España como evangelizadora de aquélla, y a Francia, país del Sagrado Corazón.[46]

La ceremonia se celebró ante miles de fieles que "sin distinción de clases", según *El País,* acudieron a la Catedral para "presentar su homenaje al Altísimo y pedirle devotamente por la paz y tranquilidad de nuestra patria". A las nueve, se entonó la Tercia para empezar la ceremonia; luego el arzobispo Mora dio la bendición, y se procedió a la celebración de una misa pontifical. Al momento del ofertorio, la Corte de Honor del Sagrado Corazón –que se componía de la crema de la sociedad– y demás asociaciones presentaron sus ofertas de oro, incienso y mirra. A la vez, una procesión de damas presentó al arzobispo la corona ceremonial; otra de caballeros hizo presentación del cetro.

---

[44] En otra aportación, "La coronación del Sagrado Corazón de Jesús en la Arquidiócesis de México, 1914", en *Revolución, cultura y religión: nuevas perspectivas en el siglo XX,* coords: Yolanda Padilla Rangel, Javier Delgado y Luciano Ramírez (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2012), 24-68, he explorado la dimensión popular del evento.

[45] "Solemne Coronación al S. Corazón de Jesús. Indicaciones que para la Ceremonia Hace el Señor Dean de la Catedral", *El País,* 5 de enero de 1914.

[46] "Solemne Coronación del S. Corazón de Jesús. Se Efectuará en la Catedral de Méjico, al Igual que en Todos los Templos de la Nación", *El País,* 6 de enero de 1914.

Concluidas estas oblaciones, el sermón estuvo a cargo del canónigo Gerardo Herrera, quien predicó sobre la pregunta retórica: "¿Eres tú, Rey?". Finalmente, el arzobispo Mora caminó hasta la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, "de rodillas colocó la corona y el cetro a los pies del Señor", y recitó el juramento de la consagración entre vivas, aplausos y repiques de campana:

> Dulcísimo Jesús, Redentor del humano linaje: henos aquí humildemente postrados ante tu altar. Somos tuyos; tuyos queremos ser; y a fin de que podamos estar más estrechamente unidos a ti, hoy cada uno de nosotros consagra a tu Sacratísimo Corazón el suyo. Muchos jamás te conocieron; muchos despreciando tus mandamientos te repulsaron. Compadécete ¡Oh Jesús benignísimo! de unos y otros y atráelos todos a tu Sagrado Corazón. Sé, Señor, no sólo de los fieles que nunca se apartaron de ti, sino también de los hijos pródigos que te abandonaron; haz que éstos vuelvan pronto a la casa paterna, no sea que perezcan de hambre y de miseria. Sé Rey de los que el error tiene engañados o la discordia separados, y condúcelos de nuevo al puerto de la verdad y a la unidad de la fe, para que en breve seamos todos un sólo rebaño con un solo pastor. Sé, finalmente, Rey de los que siguen aún las supersticiones de la idolatría, y apresúrate a trasladarlos de las tinieblas en que yacen a la luz del reino de Dios. Concede Señor a tu Iglesia segura libertad e incolumidad; haz que en todo el mundo reine la tranquilidad y la paz y que en todas partes resuene una sola voz. Alabanza sea dada al Sagrado Corazón de Jesús, fuente y origen de nuestra salud; a Él gloria y honor por los siglos de los siglos.[47]

Hay que enfatizar que, en el ideario católico, las referencias públicas a la discordia fratricida y la paz, sólo adquirieron su significado pleno al vincularse con el proyecto de recuperación social católica y con la teleología histórica de elección, transgresión, y redención que hemos descrito anteriormente (notamos, por ejemplo, la referencia bíblica al hijo pródigo, y la oración por la libertad de la Iglesia). Hay que tener cuidado al tratar el contenido homilético que enmarcó las ceremonias de consagración, porque los informes que tenemos –la mayoría son de *El País,* órgano católico vejado hasta someterse a un criterio huertista– generalmente borra-

[47] "Se Efectuó la Solemne Consagración de la República Mejicana al Sagrado Corazón de Jesús para Impetrar la Paz", *El País,* 7 de enero de 1914. Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México,* 135.

ron esta visión católica social. Al contrario, pintaron la ceremonia como una protesta pacífica, sin implicaciones mayores, contra la violencia inmoral de la Revolución. "La parte más interesante", dijo *El País* al dar informe del sermón predicado por el canónigo Herrera en la Catedral, fue al referirse a "la situación tan crítica por la cual atravesamos en la actualidad, especialmente a la revuelta fratricida, que asola nuestros campos, derramando sangre y más sangre de hermanos que no quieren oír la voz de su conciencia que les manda seguir el camino que Jesucristo nos trazó aquí en la Tierra". Para terminar, el orador pidió a los fieles que de rodillas, y aprovechando el tributo que presentaban al Sagrado Corazón de Jesús, pidieran por la paz de la República.

En otras ciudades catedralicias de importancia se siguió un formato, y un tono homilético, bastante parecidos al de la Catedral Metropolitana. En San Luis Potosí, el canónigo Jiménez hizo una pieza de oratoria religiosa impresionante, según *El País:*

> Pintó a grandes rasgos la influencia que la fe religiosa tiene en la vida próspera de los pueblos; disertó con brío, acerca del hermoso tema del Evangelio: "Tu reino es de todos los siglos, y tu imperio se extiende a toda generación", y terminó haciendo fervientes votos por la paz y prosperidad de la República, e incitando a todos los presentes, a marchar siempre unidos –cualesquiera que sea su credo político– "con la vista fija en Dios, que es la suprema verdad, y que, con su túnica blanca, hecha de todas las alburas, hará que todas las malas pasiones caigan vencidas e impotentes, a los pies del santuario de su ley".[48]

En Puebla, el canónigo Díaz Calderón pronunció "una brillante pieza, demostrando con argumentos irrefutables los derechos de Jesucristo para recibir adoración privada y pública de todos los hombres y de todas las naciones: *Ego constitutus sum Rex super omnes gentes*".[49] Y en la Perla Tapatía, al parecer, el chantre Miguel Silva enfatizó mucho más el significado antilaico del culto

---

[48] "La Solemne Coronación del Sagrado Corazón de Jesús en esta C. y las Ceremonias que Tuvieron Lugar", *El País,* 11 de enero de 1914.

[49] "Grandioso, Imponente, y Sublime Fué el Acto de la Consagración en la Catedral Angelopolitana", *La Nación,* 8 de enero de 1914; "Con Gran Solemnidad Se Consagró la C. de Puebla al S. Corazón de Jesús", *El País,* 9 de enero de 1914.

al Sagrado Corazón. Más allá de hacer meras alusiones pacifistas, con virulencia denunció la descatolización de la vida pública como la causa de la violencia revolucionaria, con lo cual destacó con claridad el trasfondo político-teológico más profundo e histórico que coyuntural del culto. Al ocupar el púlpito, dejó en claro que fue el liberalismo decimonónico –Juárez, no Madero– lo que había creado la máquina infernal que se desató en 1910. Según *El País,* "hizo reminiscencia el elocuente orador sagrado de esta desdichada nación en tiempos mejores y del cúmulo de tremendas desdichas que han venido a constituir la trama de su dolorosísima historia desde que se hizo sentir el alejamiento de nuestros mayores de los principios vivificadores del cristianismo, hasta caer en el ateísmo oficial causa eficiente de todas nuestras grandes desdichas". Terminó con una tiernísima imploración al Sagrado Corazón de Jesús, recordando las inspiradas frases de su amante estática, "la Beata Margarita, pidiendo el término de la terrible lucha fratricida, que está desgarrando en estos momentos las entrañas de nuestra amada patria".[50]

El desfile del 11 de enero

Como hemos visto, las ceremonias celebradas durante la epifanía de 1914 tendían retóricamente a la organización de un pueblo católico arrepentido, por ende consciente, como requisito para la paz; luego a la expresión simbólica de un proyecto católico de reconquista social, que debía realizarse en nombre de Jesucristo Rey. A partir de un acto de reflexión individual e interno, se pasaba a un voto colectivo, y para terminar, a la recuperación teórica del terreno social. El último tercio del ciclo, aunque no fue pensado en un principio, representó un intento de llevar a la práctica la ideología de Jesucristo Rey, al trasladar el culto de manera provocativa a la esfera pública. De esta manera, el proceso de consagración se llevaría a cabo en espacios concéntricos cada vez más grandes, hasta abarcar a la sociedad y a la nación entera: hogar, templo y calle.

[50] "Las Solemnidades de la Consagración de la Rep. al Sagrado Corazón de Jesús, en Guadalajara", *El País,* 9 de enero de 1914.

Por un lado, este cambio marcó la extensión de la idea del reino social de Cristo a un contexto social concreto. Por otro, marcó una nueva e importante intervención laica, ya que la idea de un homenaje público a Jesucristo Rey nació, al parecer, entre los católicos sociales más activos de la capital. Aunque resultó ser más que una intervención anecdótica, también es cierto que esta contribución laica sólo se desarrolló y se autorizó por coincidir con el proyecto de la jerarquía, y no fue tan autónoma como pretenden algunos escritores católicos. Por último, el homenaje contribuyó de manera significativa a la leyenda negra de la consagración, ya que permitió la entrada al escenario de algunos porfiristas católicos, ahora asociados al huertismo, al lado de los católicos sociales mencionados. Estos porfiristas buscaron no sólo reafirmar los derechos de la Iglesia y de los católicos, sino también asociar la defensa de estos derechos con el régimen huertista. A la vez, el régimen huertista hizo un esfuerzo propagandístico no muy sutil, pero hasta cierto punto eficaz para apropiar el homenaje público, mismo que se llevaría a cabo en la Ciudad de México el día 11 de enero. Sin embargo, la visión central siempre fue otra y obedeció a una lógica política más católica que huertista.

Hay que insistir, desde un principio, en que esta iniciativa nació en los rangos de lo que fue la vanguardia católica de la época. Según Barquín y Ruiz, en diciembre de 1913, la mesa directiva del Centro de Estudiantes Católicos Mexicanos –organización social cuyo asistente eclesiástico era el jesuita francés Bernardo Bergoënd– presentó al arzobispo Mora, en el curso de una entrevista, su proyecto para un homenaje nacional a Jesucristo Rey.[51] Como índice evidente de estima, el 1 de enero de 1914, el canónigo Gerardo Herrera mandó, de parte de Mora, una invitación para que esta agrupación presentara una comisión a la ceremonia del día 6, portando ofrendas de oro, incienso y mirra.[52] Luego, en una carta pastoral publicada dos días después, Mora amplió el ciclo religioso que hasta este momento culminaría el

[51] Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México*, 139-141, y *Bernardo Bergoënd S. J.* (México: Jus, 1968), 62-79. Este grupo nació de la Asociación de Damas Católicas Mexicanas y se fundó en México el 2 de febrero de 1913.

[52] Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México*, 133-134.

día 6 para incorporar una petición de "varios católicos" para que el día 11 se efectuara una "pública manifestación [...] en honor de Jesucristo Rey". En esta apropiación oficial de militancia laica, Mora hizo suya la petición y exhortó tanto a curas como a fieles a que secundaran "tan preciosa iniciativa".[53]

El día 6, *La Nación* –periódico oficial del PCN, pero a estas alturas acosado por el régimen y acusado de oposicionista– publicó otra invitación al desfile con el título provocador: "No hay paz para el impío". En el contexto de militarización huertista, *La Nación* puso énfasis en la inutilidad de soluciones castrenses al problema de la violencia social:

> Por medio de *maussers*, las ametralladoras, los cañones de grueso calibre, los grandes cuerpos del ejército, podrá restaurarse en la nación la paz material. Mas ya se vio que no basta con esa paz impuesta por la fuerza; se necesita de la paz orgánica, de la paz de los espíritus, fruto de la moral y de la justicia, que emanan de Dios, Príncipe de la Paz. La paz impuesta por la fuerza se turba fácilmente y no se recobra sino a costa de sangre y exterminio [...] Mucho tiempo llevamos ya de cruenta y desesperada lucha, y la ambicionada paz parece cada vez más alejada de nosotros; la hoguera de los odios fratricidas se enciende con más fuerza cada día y con su furia amenaza devorarnos. Quisieron los impíos arrojar a Dios de nuestra Patria, y han llovido sobre ella males sin cuento, cumpliéndose el oráculo divino: *No hay paz para el impío.* Para que cesen esos males, necesitamos volver nuevamente a Dios, restituirle al trono del que ingratos le arrojamos, reparar la apostasía nacional con un acto nacional de reparación y homenaje. Por eso os convocamos a una manifestación cívica [...] en la que esperamos que tomarán parte los hombres de todas las clases sociales, al grito unánime de: ¡Cristo Vive! ¡Cristo Reina! ¡Cristo Gobierna![54]

Sin embargo, fue entonces que el gobierno, así como los elementos más reaccionarios del PCN –los hermanos Elguero, Eduardo Tamariz, los licenciados Juan, Leopoldo y José Villela– intentaron sacar provecho político de la manifestación en honor de Jesucristo Rey. Para empezar, se hizo política de la cuestión burocrática de expedir el permiso para efectuar la manifestación. El militante católico y periodista hidrocálido, Eduardo Correa, no

[53] AHAM, c. 70/exp. 8, circular, México, 3 de enero de 1914.

[54] Rius Facius, *De Don Porfirio*, 49, y Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México*, 144.

entendió por qué se había tenido que pedir permiso al gobierno y vio con furia que así se hiciera, "ya que no había ley alguna que la prohibiera, supuesto que no era una reunión política [...] ni menos un acto de culto público, pues aunque los asistentes eran católicos, no iban a llevar estandartes ni insignias, sino a juntarse en su sitio de antemano elegido y a marchar unidos al templo". Finalmente, el permiso lo concedió el gobernador del Distrito Federal, el general Ramón Corona, tras consultar con Huerta, quien –dijo Correa– "al instante comprendió que podía aprovecharse del suceso, congraciándose desde luego con los creyentes y sirviéndose del acontecimiento para ulteriores fines".[55] De hecho, el 9 de enero se publicó la invitación a la manifestación cívica, ahora "en honor de Cristo Rey", en las columnas oficiales de *El País*.[56] El día siguiente, incluso, *La Nación* dio a conocer el agradecimiento de los directores del Centro de Estudiantes Católicos Mexicanos al primer mandatario, quien les había concedido el permiso en persona; según *La Nación*, los estudiantes salieron contentos de la entrevista, ya que Huerta accedió de inmediato a su petición y giró órdenes al gobernador Corona para que no se opusiera ningún obstáculo a la celebración de la manifestación.[57]

Semejante inocencia política también marcó la organización del desfile. Según los directores, los manifestantes se reunirían al pie de la estatua de Carlos IV, y de allí seguirían en procesión a la Catedral. Saldrían primero, tras un escuadrón de la montada, los miembros del Centro de Estudiantes Católicos, encabezados por Pedro Durán y los demás líderes –Luis Beltrán y Mendoza, Rafael Capetillo y Jorge Prieto Laurens–, luego saldrían las asociaciones piadosas de varones, los Caballeros de Colón y, finalmente, distintas secciones de profesionistas, industriales, comerciantes, empleados y obreros. En la Catedral, el arzobispo Mora recibiría el desfile, entonando el Credo delante del

---

[55] Eduardo Correa, *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades* (1914, México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 181.

[56] Barquín y Ruiz, *Bernardo Bergöend,* 73-74.

[57] Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México,* 160-162.

altar.[58] Llegado el día, sin embargo, simpatizantes del régimen hicieron esfuerzos para que connotados huertistas encabezaran las filas católicas. Militantes demócratas –de nuevo el testimonio es de Correa– vieron con recelo cómo personajes reaccionarios se involucraron en el desfile, aunque éste obedeciera a motivos estudiantiles.[59] Correa hasta se preguntó acerca de la prudencia de hacer desfiles, aunque la idea era no sólo proclamar la realeza social de Cristo sino rogar por la terminación de la guerra.[60]

En todo caso, se hizo lo posible para destacar el carácter apolítico del evento. El centro estudiantil encareció a todos los participantes a que se abstuvieran "de llevar consigo insignias religiosas, o retratos de personajes políticos", y se prohibió "lanzar gritos de cualquiera clase alusivos a religión o política".[61] Las invitaciones para la "manifestación cívica" que se enviaron desde el arzobispado decían lo mismo y que se trataba de un "acto [que] no tiene carácter político sino únicamente es con objeto de rendir un *solemne homenaje nacional* a Jesucristo implorando nos conceda la paz".[62] En *La Nación* se publicaron las cartas de aprobación del Homenaje Nacional a Cristo Rey de varios prelados, entre ellos los de México, Aguascalientes, Guadalajara, León, Zacatecas, Zamora, Morelia, Puebla y Oaxaca. No obstante, los más cautelosos, como Ruiz y Flores, en vez de alabar lo que los organizadores ahora llamaban la "Santa Cruzada" para conformar la vida pública y la vida espiritual ("o volvernos a Dios o perecer"), se limitaron a endosar la aprobación del arzobispo Mora.[63] El día 9 llegó la aprobación del Vaticano, escrita

[58] "En Honor a Cristo Rey Se Verificará Hoy una Solemne Manifestación en la Capital", *El País,* 11 de enero de 1914.

[59] Correa, *El Partido Católico,* 180.

[60] Correa, *El Partido Católico,* 181.

[61] "Centro de Estudiantes Católicos Mejicanos. Invitación", *El País,* 9 de enero de 1914.

[62] AHAM, c. 90/exp. 35, J. Ignacio Capetillo a Alberto Guillén, México, 8 de enero de 1914. Énfasis original.

[63] "Página que *La Nación* Bondadosamente Destina al Comité Organizador del Homenaje Nacional a Jesucristo Rey", *La Nación,* 8 de enero de 1914. Rius Facius, *De Don Porfirio a Don Plutarco,* 50. Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México,* 149-150.

por el cardenal Merry del Val, en respuesta a un telegrama enviado el día anterior por Mora.[64] En fin, el desfile no pudo ser más oficial, desde una perspectiva estrictamente católica.

Sólo que la Iglesia no controlaba la presentación pública del desfile. Asistieron unos 10 mil católicos de todas las clases sociales, según *El País,* para constar "la prueba más latente y sincera de que el pueblo mexicano unánimemente le aclama (el Sagrado Corazón) como su Dios ante el mundo entero, desañando los reproches de los impíos". No había tenido lugar un acto religioso semejante en mucho tiempo. En el evento, a Pedro Durán le precedió no sólo la montada, sino la banda del Colegio Salesiano, y lo acompañó a la cabeza del desfile el ingeniero Rafael de la Mora, "miembro prominente del Partido Católico y diputado al Congreso de la Unión", y otro grupo de "distinguidos caballeros católicos, entre los que anotamos a los señores licenciado Eduardo Tamariz, doctor Eduardo Limón, licenciado Ramón Rivero, Manuel Amor, licenciado Francisco Elguero, José Ortiz Monasterio, Estanislao Suárez, Manuel de la Peza, Rafael Manterola, José Watson, Emanuel Amor, Ángel Sandoval, Francisco Manzano, Alejandro Traslosheros, Benjamín Anguiano, Francisco Arce, y otros más". Recorrieron el Paseo de la Reforma bajo una lluvia de flores arrojadas de los balcones, aplausos, repiques de bronces, y tal concentración de gente que en el zócalo muchos subieron a los árboles o a las rejas de la catedral para poder presenciar la ceremonia. En la catedral, las asociaciones depositaron sus banderas a los pies de la imagen del Sagrado Corazón y empezó la ceremonia, primero un Credo, luego un sermón pronunciado por el joven jesuita Eduardo Peza sobre la victoria inevitable de Cristo Rey frente a las "ideas modernas que luchan por desconocer el poder ilimitado del Altísimo sobre todas las cosas de la Tierra". Finalmente, el arzobispo Mora sacó la custodia del tabernáculo del presbiterio y con ella dio la bendición papal a los manifestantes.[65]

[64] Rius Facius, *De Don Porfirio a Don Plutarco,* 51. Véase también, Barquín y Ruiz, *Bernardo Bergöend,* 75, y *Cristo, Rey de México,* 153.

[65] "La Manifestación de Ayer en Homenaje a Cristo Rey, Resultó Verdaderamente Grandiosa y sin Precedente en la República", *El País,* 12 de enero de 1914. Correa, *El Partido Católico,* 182, resume el sermón: "Una oración patrió-

Sigue Correa, que también estuvo allí:

> En el interior de la Catedral se asistió a un acto religioso de los más emocionantes que yo he presenciado, pues unidos los dos sentimientos, el religioso y el patriótico, los corazones se sintieron arrebatados hasta el entusiasmo, y dentro del sagrado recinto se prorrumpió a vivas a Dios, al Corazón de Jesús, a Cristo Rey, a la Virgen de Guadalupe, al Pontífice reinante [...] Cuando la alegría llegaba al delirio y los aplausos detonaban bajo las bóvedas del templo, y a los pies de la escultura de la imagen de Jesús caía una lluvia de rosas y las aclamaciones a Él como Soberano se escapaban de todos los pechos, alguien, mandado con aviesa atención, lanzó un viva al general Huerta y otro al ejército, los cuales fueron ahogados por voces de protesta que rugieron airadas, pregonando que allí no se aclamaba sino a Dios.[66]

El arzobispo Mora, en el curso de la ceremonia religiosa, también escuchó un *viva* a Huerta, pero asumió que simplemente era una referencia a la decisión del gobierno de permitir la manifestación; al menos eso dijo en el curso de una correspondencia áspera que tuvo con *El Heraldo de Cuba,* en septiembre de 1914.[67] Desafortunado fue este aspecto del evento –"aquella maquinación gobiernista," dijo Correa–, y el sermón del jesuita De la Peza, reportado en la prensa oficial como una serie de "anatemas contra el movi-

---

tica llena de fuego, en que celebró el suceso, que no obstante haber sido un desfile mudo, significaba la reconquista de la calle y el reconocimiento de la soberanía social de Jesucristo en nuestra Patria, reo del pecado de la apostasía, e impetró de la misericordia del que murió en el Calvario la paz para Méjico".

[66] Correa, *El Partido Católico,* 180.

[67] Al llegar Mora a Cuba a mediados de 1914, *El Heraldo de Cuba* lo acusó de ser "uno de los simpatizantes más resueltos" del huertismo, y de haber permitido en la Catedral el "sacrilegio, que así debió considerarlo, de dar vivas a Huerta, caso único en la historia de México". En respuesta, Mora negó en lo absoluto haber apoyado a Huerta moral o económicamente, y haber hecho propaganda huertista en la Catedral, lo que era "una sarta de falsedades y calumnias, tergiversado lo poquitísimo que contienen de verdad". Lo único que tenían de verdad era que "en la manifestación del 11 de enero [...] se dio un viva al Gral. Huerta *por haber permitido la manifestación*, pero fué inmediatamente reducido al orden el que lo dio, porque la manifestación no era sino un homenaje al Sagrado Corazón de Jesús, Rey de Reyes y de los que dominan". Puede leerse el texto en AHAM, c. 90/exp. 26, Mora y del Río al *El Heraldo de Cuba,* La Habana, 24 de septiembre de 1914; también en Pedro J. Sánchez, *Episodios eclesiásticos de México (contribución a nuestra historia)* (México: Impresora Barrié, 1948), 447-448.

miento de rebeldía y […] de elogios al dictador", lo que más se enfatizó. Hasta se "describió la manifestación como [...] ..." organizada por el Partido Católico Nacional y como de tendencias francamente gobiernistas".[68] El daño –y la impresión engañosa de un evento político-religioso que arrojó agua bendita sobre el régimen– ya estaba hecho. Según Correa, que lo veía con claridad, el homenaje a Jesucristo Rey se manchó de partidarismo, para volverse "un hecho que ha tenido trascendencia en los odios de la rebeldía del Norte contra el clero y el Partido [Católico Nacional]; mejor dicho, que ha tomado como pretexto para tremolar su bandera de persecución religiosa".[69]

Conclusión

Sin embargo, la coronación de 1914 *no* fue un evento huertista, a pesar de la torpeza política con la que se organizó, al menos en su última fase. A diferencia de las coronaciones marianas del Porfiriato, tampoco fue una ceremonia pontificia hecha en nombre del papa: en 1914, no se propagó un estilo devocional milagroso, feminizado, emotivo, mariano; tampoco se mandaron fabricar, como en aquellas ocasiones, coronas lujosas con los mejores plateros de París; y no se pretendió neutralizar y apropiar una devoción popular e indígena, tal y como se hizo desde la primera coronación de la Virgen de la Raíz –rebautizada *La Esperanza*– en Michoacán (1886) hasta la coronación guadalupana de 1895. No se aprovecharon, finalmente, los rescoldos tibios de una santidad colonial, como hizo Plancarte y Labastida al consagrar su templo de expiación nacional a San Felipe de Jesús en 1897.[70] Más bien, la coronación de 1914 pertenece a otra época y a otra Iglesia; representa un momento de metamorfosis devocional importante, ya que marca la transición de un modelo religioso amoroso y reprochón –el del Sagrado Corazón– al con-

[68] Correa, *El Partido Católico,* 182-183.

[69] Correa, *El Partido Católico,* 180.

[70] Véase nota 16.

cepto de un Cristo reinante, triunfante y severo. Este modelo fue integrado, a su vez, a la visión nacionalista de un pueblo católico militante, recreado de manera simbólica en el ciclo devocional de 1914, y a un proyecto nacional de restauración católica, a realizarse a través del Partido Católico Nacional y después por otros medios. Se trata de un proyecto de regeneración de época, con una teología, una iconografía y una sociología, no de un acto de colusión coyuntural y teatral con las autoridades huertistas. La dictadura poco tuvo que ver en la coronación, la que hasta cierto punto interpretó como una amenaza, no como una bendición.

Sobre todo, la coronación del Divino Corazón de Jesús nos remite a los orígenes del culto a Cristo Rey. Es muy importante resaltar que, en términos religiosos, el culto al Cristo monárquico es nada más ni menos que el culto del Sagrado Corazón de Jesús entronizado como Rey y soberano social de México en 1914.[71] Eso demuestra que una religión de cúpulas y una devoción eurocéntrica e importada –de origen jesuítico y afrancesado en este caso– también pudieron llegar a ser religión popular, y a entenderse rápidamente como un fenómeno *mexicano,* sobre todo cuando éste correspondió a una apremiante necesidad religiosa o a un sentimiento de profunda crisis ontológica. Entre 1914 y 1926 se dieron las condiciones para efectuar tal proceso de aculturación e interiorización. La violencia del proceso revolucionario –que en enero de 1914 ya amenazaba los estados limítrofes a la capital mexicana– le puso un trasfondo escatológico bastante creíble a la teología de la consagración/coronación y expresó de una manera concreta el significado religioso de la teleología católica de pacto, ruptura, castigo/limpieza, restauración. Los acontecimientos posteriores sólo reforzaron esta tendencia. De modo que, si la Iglesia ya no quiso experimentar con

[71] En 1921, por ejemplo, a cinco años de estallar el conflicto religioso, todavía se confundían en el discurso episcopal los proyectos para construir un monumento nacional al Sagrado Corazón de Jesús y una Basílica de Cristo Rey. Véase AHAM, c. 79/exp. 21, *Carta pastoral colectiva con ocasión del Monumento Nacional al Sagrado Corazón de Jesús en la 'Montaña de Cristo Rey'. Datos históricos del monumento actual y anteproyecto para la Basílica de Cristo Rey* (México: Antigua Imprenta de Murguía, 1921).

brotes de revelación popular en su afán de renovarse, el culto surgido de la coronación adquirió un intenso y llamativo significado “en tiempo real”, a diferencia de los pálidos y efímeros cultos asociados con las demás imágenes monárquicas. Sobre todo, ofreció un acceso directo a lo sagrado por medio del sacrificio, el martirio, productos de la misma militancia política y de la persecución. De 1914 a 1926, el culto a Cristo Rey echó raíces suficientes para mover a millares de católicos a oponer una resistencia armada al Estado revolucionario, y les dio un poderoso recurso ideológico para enmarcar y codificar esta violencia. A la vez, un cuarto de millón de católicos de la Arquidiócesis de México participó anualmente en las romerías masivas al Tepeyac, celebradas en la fiesta de Cristo Rey en la última semana de octubre, para protestar contra la persecución sonorense; números aún mayores ofrecieron una resistencia pasiva al régimen callista por medio de su asistencia a misas clandestinas, sus rezos y la lectura de propaganda católica.

El viacrucis de la Iglesia y el Estado rumbo a La Cristiada

Víctor Miguel Villanueva Hernández.

En las últimas horas de julio de 1926, Plutarco Elías Calles y Pascual Díaz Barreto intentaron detener lo que en ese momento era eminente: la Guerra Cristera. El presidente de la República cuestionó al secretario del Comité Episcopal Mexicano sobre las pretensiones de la élite eclesiástica, para no suspender el culto público y obedecer las disposiciones que la Constitución de 1917 disponía en materia religiosa; el prelado le comunicó las condiciones con las cuales el clero nacional estaría dispuesto a negociar con el Estado. El resultado fue el mismo de los meses anteriores: no hubo acuerdo. Las acciones, acusaciones y agresiones a través de la prensa nacional e internacional habían puesto a Iglesia y gobierno en un punto sin retorno, y la lucha entre ambas instituciones se trasladaría sin remedio del terreno de la negociación al campo de batalla, en un hecho inédito en la historia de México.

Este texto tiene la intención de describir el deterioro de las relaciones Estado-Iglesia en los primeros meses de 1926, cuando las acusaciones y descalificaciones de una élite a otra eran constantes y subían de tono. No se quedaron sólo en declaraciones periodísticas, para nada, iban más allá. Se preparaban para una guerra. El presidente Calles ordenó la radicalización de los artículos constitucionales en materia religiosa; los llevó al máximo, los agrupó en 33 artículos que recibieron el nombre de Ley Calles. Por su parte, un grupo de prelados –encabezado por José María González y Valencia, arzobispo de Durango– acudió al Vaticano y le dibujó al papa Pío XI un clima de persecución religiosa derivado del gobierno callista en México. Asimismo, el de-

legado apostólico Jorge José Caruana, antes de ser expulsado del país, sugirió la creación de un Comité Episcopal para organizarse ante la agresión normativa del Estado en las cuestiones de culto. Los gobernadores recibieron órdenes del Ejecutivo para aplicar las disposiciones constitucionales en materia religiosa y los obispos pidieron a sus fieles el desconocimiento de la Carta Magna.

Finalmente, entre enero y julio de 1926, se llegó al punto en que la reconciliación, la negociación o la prudencia no tuvieron cabida, no existían. La intransigencia y la inflexibilidad entre ambas instituciones fueron el sello característico de estos meses que culminarían con la aplicación de la Ley Calles y la suspensión del culto público, lo cual desembocará en una guerra civil: ejército mexicano contra ejército cristero, periodo histórico conocido como la Cristiada.

El fin de la política de conciliación

El 5 de febrero de 1917, en Querétaro, el grupo que se rebeló contra Victoriano Huerta, luego del asesinato en La Ciudadela en febrero de 1911, y que más tarde triunfó en la Revolución, promulgó una nueva Constitución Política. Al redactar su nuevo proyecto de Nación, los constitucionalistas mostraron su anticlericalismo y su convencimiento pleno en apartar a la Iglesia de las funciones públicas que consideraban propias del Estado. Ninguno de los dos rasgos –anticlericalismo y separación entre Iglesia y gobierno–, eran nuevos, pertenecían al Estado mexicano de mediados del siglo XIX. Sólo se habían extraviado durante el Porfiriato, pero era necesario retomarlos, así lo consideraron los constituyentes de 1917 que, además sabemos, estaban convencidos de que la Iglesia había sido aliada del usurpador Huerta, por lo tanto, era considerada su contrincante. Jean Meyer afirma: "Para los constitucionalistas, todo lo que era católico había que destruirlo; para el católico, era cosa clara que Carranza (en ese momento Jefe Máximo y futuro presidente) no quería nada menos que la destrucción de la Iglesia y de la religión".[1]

[1] Jean Meyer, *La cristiada. Tomo II. El Conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929* (México: Editorial Era, 2008), 69.

La Constitución de 1917 contenía, en cuestiones religiosas, legislación en cinco artículos: 3, 5, 24, 27 y 130. El primero de ellos contemplaba la secularización de la educación primaria, tanto en escuelas públicas, como privadas. Mientras que el 5, prohibía los votos religiosos y las órdenes monásticas. El 24 permitía la libertad de credo y culto para todas las religiones, pero prohibía el culto público. Por su parte, el artículo 27 abolió el derecho de la Iglesia de poseer, comprar o administrar propiedades; los templos fueron declarados propiedad de la nación. Finalmente, el artículo 130 negaba total personalidad jurídica a la Iglesia y a sus ministros; además de establecer el número de sacerdotes por población, la obligación de ser registrados en la Secretaría de Gobernación y que además fueran sacerdotes mexicanos por nacimiento. Como era de esperarse, la élite eclesiástica protestó contra estos artículos a los que consideró una forma de persecución religiosa del gobierno mexicano.

Estos artículos constitucionales no fueron aplicados durante los tres primeros gobiernos que siguieron a la promulgación de la Constitución de 1917; es decir, continuó la política de conciliación y disimulo del Porfiriato. Únicamente en el gobierno de Álvaro Obregón hubo dos hechos que tensaron la coexistencia: cuando la Iglesia coronó a Cristo como Rey de México en el cerro de El Cubilete, el caudillo contestó con la expulsión del delegado apostólico Ernesto Filippi. Fuera de este suceso, las relaciones Estado-Iglesia no se alteraron, salvo en episodios mínimos y pese a las disposiciones de la Carta Magna elaborada en Querétaro.

En 1925 las cosas cambiarían drásticamente. El presidente en turno, el general Plutarco Elías Calles –quien durante su mandato como gobernador en su natal estado de Sonora, en 1916, ya había ejercido acciones contra la Iglesia, lo que al parecer fue un ensayo de lo que ejecutaría 10 años después como presidente– era visto por los católicos como "un nuevo Nerón", como el "Anticristo". Como candidato a la presidencia en mayo de 1923 Calles afirmó: "Dicen mis enemigos que soy enemigo de las religiones y de los cultos, y que no respeto las creencias reli-

giosas. Yo soy un liberal de espíritu tan amplio que dentro de mi cerebro me explico todas las creencias y las justifico, porque las considero buenas por el programa moral que encierran".[2] Más tarde sostuvo, "Yo soy enemigo de la casta sacerdotal que ve en su posición un privilegio y no una misión evangélica. Yo declaro que respeto todas las religiones y todas las creencias, mientras los ministros de ellas no se mezclen en nuestras contiendas políticas con desprecio de nuestras leyes, ni sirvan de instrumentos a poderosos para explotar a los desvalidos".[3]

Calles provocó a la Iglesia católica fiel a Roma al fomentar la creación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana. Un hecho que carecía de originalidad, pues como demostró Alicia Olivera Sedano en su libro *La persecución religiosa en México,* Benito Juárez y Venustiano Carranza habían intentado hacerlo e incluso patrocinaron sus intentos. Calles fue más lejos, utilizó a un sacerdote renegado del catolicismo romano, el patriarca Joaquín Pérez y a los grupos de choque de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) que dirigía su amigo Luis N. Morones, para apoderarse del templo católico de La Soledad en febrero de 1925. El acto derivó en un zafarrancho cuando los cismáticos quisieron hacersu primera misa y el pueblo católico se los impidió. El gobierno callista cerró ese templo y le dio al patriarca Pérez y a sus seguidores el templo de Corpus Christi. Pero el hecho calaría hondo en el pueblo católico mexicano fiel a Roma. Varias asociaciones laicas católicas se unieron y un mes después de la toma de La Soledad crearon la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa.

Por su parte, la élite eclesiástica mostraría su descontento una y otra vez por ésta y otras acciones del presidente. Pero lo harían de forma aislada. La más significativa ocurrió en 1926 cuando el arzobispo de México José Mora y del Río públicamente pidió al pueblo católico desobedecer la Constitución Política de 1917. Después de esto último no habría marcha atrás, la

[2] Plutarco Elías Calles, "Declaraciones y discursos políticos", en *Cuadernos de Causa 12* (México: 1979), 69.

[3] Plutarco Elías Calles, *Cuadernos de Causa 12,* 69.

Iglesia y el Estado comenzarían una disputa, que desataría una guerra: la cristera.

En el aniversario de la Constitución

Desde su Informe Presidencial del 1 de septiembre de 1926, el presidente Plutarco Elías Calles advirtió que no toleraría ningún tipo de desacato a la Constitución. Desde luego hizo referencia a los sucesos en el templo de La Soledad, dijo ante el Congreso de la Unión que su gobierno "respetaba todos los credos", pero a cambio pedía el estricto cumplimiento de la ley y "el amplio respeto a la tranquilidad pública". Reconoció que los apostólicos mexicanos incumplieron la ley al tomar ilegítimamente un templo que era de los católicos fieles al papa Pío XI. Sin embargo, culpó a la jerarquía católica ya que "manifestó abiertamente su rebeldía a los mandamientos constitucionales y su menosprecio a la autoridad", lo cual a decir del presidente excitó a los creyentes "a tomarse justicia por su mano, provocando un motín".[4]

Por supuesto que Calles no se conformó con culpar públicamente al clero de los hechos ocurridos en La Soledad. El 7 de enero de 1926 pidió al Congreso poderes especiales para reformar el Código Penal en materia religiosa. Acción que no pasó desapercibida para el clero mexicano. Edgar Danés Rojas, en su libro *Noticias del Edén. La Iglesia católica y la Constitución mexicana,* afirma que el 21 de enero regresaron a México el arzobispo de Durango, José María González y Valencia, y el obispo de San Luis Potosí, Miguel Mora y Mora, luego de un viaje al Vaticano donde fueron "a solicitar la intervención de la Silla Apostólica".[5] Cabe mencionar que González y Valencia, después de estallar la cristiada, formó una comisión de obispos que viajó a Roma para mantener informado al papa Pío XI sobre el conflicto religioso, pero también para buscar que el Sumo Pontífice declarara "guerra santa" el enfrentamiento armado. Nunca lo consiguió

[4] *Diario de Debates* (México: Cámara de Diputados, 1925).

[5] Edgar Danés Rojas, *Noticias del Edén. La Iglesia católica y la Constitución Mexicana* (México: Editorial Porrúa, 2008), 72.

e incluso se le pidió que abandonara el Vaticano. Si a principios de 1926 viajó a Roma a pedir la intervención de Pío XI, se muestra cómo la élite eclesiástica mexicana buscó el apoyo papal desde antes que hubiera un conflicto real con el Estado, y que el arzobispo de Durango fue desde un principio quien más comulgó con la idea de la intervención del Sumo Pontífice para que declarara una "guerra santa" en México. De hecho, hicieron pública una Gran Asamblea Nacional del Episcopado Mexicano en la que "se discutirán las formas de llevar a cabo la defensa de los intereses del catolicismo en México, conforme a las instrucciones del Vaticano".[6] Esto enfureció más al presidente Calles.

La situación se volvió más tensa el 2 de febrero, cuando Achille Damiano Ambrogio Ratti, el papa Pío XI, dirigió una carta pastoral a los mexicanos en la que calificaba al gobierno de "hostil" a la Iglesia, y a sus leyes y decretos como "injustos" y que "lejos de estar fundados en la razón" eran todo lo contrario y, por lo tanto, "no merecen el nombre de leyes".[7] Pero no era todo, aún faltaba la gota que derramaría el vaso: el arzobispo de México, José Mora y del Río, eligió el día del aniversario de la Constitución para pedir al pueblo católico a través de la prensa capitalina, que no obedeciera sus leyes.

Es de dominio público que el anciano prelado declaró al periódico *El Universal:* "La protesta que los prelados mexicanos formulamos contra la Constitución de 1917 en los artículos que se oponen a la libertad y dogmas religiosos, se mantiene firme". Además afirmaba que esa actitud: "No ha sido modificada sino robustecida". Después hacía alusión a la información que dicho periódico había publicado el 27 de enero, en la que se señalaba que Calles preparaba un conjunto de leyes anticlericales y dejó constancia de que el clero estaba al tanto: "La información que publicó *El Universal,* en el sentido de que se emprenderá una campaña contra las leyes injustas y contrarias al Derecho natural, es perfectamente cierta".

[6] Edgar Danés Rojas, *Noticias del Edén,* 73.

[7] Edgar Danés Rojas, *Noticias del Edén*, 73.

Después vino la amenaza contra el gobierno callista: "El Episcopado y Clero católicos no reconocemos y combatiremos los artículos 3, 5, 27 y 130 de la Constitución vigente". Lo cual sin duda significó una declaración de guerra contra el presidente Plutarco Elías Calles. Finalmente, José Mora y del Río lanzó una última advertencia al gobierno: "Este criterio [la desobediencia a la Constitución] no podemos por ningún motivo variarlo sin hacer traición a nuestra fe y a nuestra religión".[8]

El historiador estadounidense John W. F. Dulles afirmó que el presidente Plutarco Elías Calles, en una junta de gabinete, al enterarse de que Mora y del Río había expresado al periódico *El Universal* que la Iglesia resistiría cualquier intento por aplicar los decretos 3, 5, 24, 27 y 130 de la Constitución, se puso furioso y pidió la detención del arzobispo de México.[9] En unas cuantas horas se tenían listas las órdenes de aprehensión.

El 6 de febrero de 1926 el secretario de Gobernación, Adalberto Tejeda, instruyó al procurador de Justicia, Romeo Ortega, proceder contra el arzobispo de México. En la solicitud de arresto señalaba que "ha hecho declaraciones a la prensa sosteniendo entre otras cosas que el episcopado, el clero y los católicos no reconocen y combatirán los artículos 3, 5, 27 y 130 de la Constitución en vigor, manteniendo firme la protesta contra los artículos de la Carta Magna, que según afirma, se oponen a la libertad y dogmas religiosos".[10] Luego vino una serie de razones de índole legislativa que Mora y del Río había infringido, por lo cual se hacía merecedor a ser privado de su libertad. El arresto duró algunos días.

A finales de febrero, el presidente Calles disimuló ante la prensa internacional su malestar con la élite eclesiástica del país. En declaraciones hechas al periódico *Word* de Nueva York afirmó que el conjunto de leyes que se preparaba en las Cámaras, no era una revancha a lo dicho por José Mora y del Río y agregó: "Aun cuando no se

[8] Consuelo Reguer, *Dios y mi derecho.* T. I (México: Editorial Jus, 1997), 75.

[9] John W. F. Dulles, *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)* (México, Fondo de Cultura Económica, 2013), 274.

[10] Consuelo Reguer, *Dios y mi derecho,* 76.

hubiera producido la reciente manifestación pública de desobediencia y oposición a las leyes fundamentales del país, que hizo el jefe de la Iglesia Católica Mexicana, este gobierno, en el cumplimiento de su deber de guardar la Constitución Política del país, habría procedido de la forma que lo ha hecho, cuando hubieran llegado a su conocimiento casos concretos de desobediencia a la Constitución".[11]

Por todo lo anterior, febrero de 1926 marcó el rompimiento de las relaciones Estado-Iglesia; la política de tolerancia, sostenida con alfileres desde 1917 se había roto. No habría marcha atrás. Tanto la Iglesia como el Estado se preparaban para la batalla, una batalla que fue subiendo de intensidad y de recursos hasta que se trasladó al terreno de las armas a partir del 31 de julio de ese año.

La élite eclesiástica se prepara

Para marzo de 1926, la situación de ruptura era más evidente. El gobierno de Calles apresuró la redacción de los 33 artículos que reformarían el Código Penal en materia religiosa. Mientras que la Iglesia arreciaba sus críticas y desafíos al presidente, ante lo que ellos, los prelados, ya consideraban una persecución religiosa. Sin embargo, hay que resaltar que la radicalización del episcopado mexicano se dio en dos momentos: primero, por separado, mediante cartas pastorales algunos obispos mostraron su inconformidad por la situación y no dudaron en criticar severamente al gobierno callista; un segundo momento se dio cuando decidieron unir sus fuerzas y crear el Comité del Episcopado Mexicano para hacer un frente común contra el Estado.

Primero fue el obispo de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate, quien en una carta pastoral fechada el 10 de marzo de 1926 llamó "jacobino" al gobierno del general Plutarco Elías Calles. Aseguró que el Estado quería la muerte de la Iglesia, pidió a los fieles no temer a la muerte del cuerpo y los preparaba para el martirio. Fue llevado preso porque las autoridades consideraron que su carta pastoral contenía "conceptos sediciosos".[12]

[11] Plutarco Elías Calles, *Cuadernos de Causa 12*, 118.

[12] Jean Meyer, *La cristiada. Tomo II,* 256-257.

Manríquez y Zárate saldría de la cárcel y del país hacia Estados Unidos, donde en 1927 publicó su famoso discurso *Al mundo civilizado,* en el que, entre otras cosas, acusaba a las grandes potencias del mundo de no "hacer nada" por salvar a México de la persecución religiosa que se vivía con el presidente Calles; arengaba a España, Estados Unidos, Inglaterra y Francia para que intervinieran y derrocaran al Estado mexicano. Fue tan álgido su contenido bélico que más de un obispo, también partidarios de la resistencia armada, se desmarcaron del obispo de Huejutla, a quien en su correspondencia comenzaron a llamar "señor" o "ranchero", pero ya no hermano o su ilustrísima.[13]

Asimismo, a mediados de marzo, el obispo de Tacámbaro, Leopoldo Lara y Torres, arremetería contra Plutarco Elías Calles y su gobierno a través de un Memorial; además giraba instrucciones a sus fieles ante un eventual enfrentamiento contra el ejército federal, para esos momentos Lara y Torres ya hablaba de sangre y muerte.[14] Comenzó diciendo que a "nombre propio y de ciento cincuenta mil diocesanos" iba dirigido al presidente Calles, a las cámaras de Diputados y Senadores, al gobernador de Michoacán, general Enrique Ramírez, y a la Cámara de Diputados local. En el texto expuso lo que a su juicio había hecho la Iglesia con respecto al Estado mexicano: "Hace mucho tiempo que nos hemos callado en bien de la paz, porque esperábamos de vuestra rectitud y del deseo que habéis manifestado de reconstruir esta patria adolorida, que procuraríais sinceramente encaminarla por seguros senderos hacia ese supremo ideal que todos anhelamos".

El obispo de Tacámbaro hizo una afirmación delicada cuando señaló que estaban dispuestos a defenderse hasta con la sangre:

> Después de la solemne protesta del Episcopado mexicano [la carta pública del mes anterior] a raíz de promulgada la Constitución de

[13] Víctor Miguel Villanueva, "Los intentos fallidos por alcanzar la paz en la Guerra Cristera durante la presidencia de Plutarco Elías Calles (1926-1928)" (tesis de licenciatura Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015), 121-127.

[14] Leopoldo Lara y Torres, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México* (México: Jus, 1972), 78-86.

> 1917, protesta que estamos dispuestos a sellar con nuestra sangre, nos hemos abstenido de manifestar públicamente nuestra íntima y justísima reprobación de la misma; después de nueve años en que esa llamada Carta Magna se había aplicado con cierta prudencia y moderación, seguramente porque se habían presentido gravísimas dificultades con las que había de tropezar para ponerla en práctica contra la conciencia, la voluntad del pueblo de México.

De estos ataques aislados se pasaría a la acción colectiva. En abril, la élite eclesiástica firmaría una carta pastoral, posteriormente llamada "La Primera Carta Colectiva del Episcopado Mexicano".[15] En efecto, el 21 de abril de 1926 los prelados mexicanos optaron por aquello de "la unión hace la fuerza". Una carta colectiva era otra demostración de que la Iglesia no se quedaría cruzada de brazos ante las disposiciones de Calles en materia religiosa. El clero mexicano, encabezado por el anciano arzobispo de México, José Mora y del Río, estaba dispuesto a enfrentar el conflicto religioso en unidad por lo menos en ese momento, y hasta septiembre de 1926 cuando las cámaras rechazaron su solicitud formal para reformar los artículos constitucionales que ellos consideraban contrarios a su fe. El episcopado mexicano se dividiría en dos: por un lado, el ala conservadora y partidaria de la negociación y, por el otro, el ala radical, dispuesta a regresar al *status quo* y para ello fomentó la resistencia armada de los cristeros.

La Ley Calles

Como ya se mencionó, en enero de 1926 el presidente Plutarco Elías Calles había solicitado al Congreso facultades para modificar el Código Penal vigente en materia religiosa. Su gobierno preparaba una serie de reglamentos y normas que posteriormente llevarían en conjunto el nombre de su creador: Ley Calles. Mientras esto ocurría el general sonorense continuó haciendo declaraciones a la prensa nacional e internacional justificando sus acciones y denunciando las acciones que los jerarcas católicos

15 Consuelo Reguer, *Dios y mi derecho. Tomo I,* 49-58.

emprendían. En marzo de 1926 hizo otro balance del conflicto religioso a un periódico extranjero, en esta ocasión de la cadena *Hearst* de Estados Unidos.[16] Al ser cuestionado, el presidente afirmó: "Absorbida como se hallaba totalmente la atención del Gobierno Federal por los ingentes problemas de administración y por la resolución de los graves asuntos que afectan el desarrollo de México", y que por lo tanto "no se acordaba" de su "eterno enemigo: el mal clero católico mexicano y extranjero en México". Luego aseguró que había sido el clero a través de José Mora y del Río, quien había exhortado al pueblo a desobedecer las leyes del país, al publicar "un viejo documento en que las cabezas del clero mexicano desconocían y repudiaban la Constitución de la República".

En la entrevista, el presidente señalaba que, pese a la declaración del arzobispo de México, su gobierno *desatendió* esa primera publicación. Incluso, dijo que después de la segunda provocación periodística de Mora y del Río, pensó que "se debiera a un afán inmoderado periodístico de algún redactor torpe,[17] o a la mala voluntad hacia el gobierno revolucionario de *El Universal*". Sin embargo, hubo una tercera vez con un nuevo desconocimiento a la Constitución. Ante esto Calles se preguntó,

> ¿qué puede y qué debe hacer el gobierno de un país en el que un grupo social cualquiera, de tendencia religiosa o no religiosa, desconoce la Carta Fundamental, anuncia su propósito de combatirla e incita al pueblo al desconocimiento de la misma Constitución? ¿Qué podría o qué debía hacer mi gobierno en ese caso, sino a la protesta del clero, y que, por su misma protesta y por confesión propia, estaban siendo desobedecidos, y exigir entonces el estricto cumplimiento de la ley fundamental?

Termina la entrevista diciendo "Así nació el famoso conflicto religioso en México". Luego le aseguraba al reportero esta-

[16] Calles, *Cuadernos de Causa 12*, 121-127.

[17] El redactor se llamaba Ignacio Monroy y había sido miembro de la ACJM en sus tiempos de joven estudiante. Jean Meyer dice que estaba "deseoso de publicar un artículo sensacional, cómplice o instrumento inconsciente, pocos periodistas han obtenido un efecto tan notable".

dounidense que ni siquiera en su gobierno "hemos tenido necesidad, ni deseo, de hacer una sola ley nueva en esta materia. Nos hemos limitado a hacer cumplir las que existían; unas, desde el tiempo de la Reforma, hace más de medio siglo, y otras, desde 1917, en que se expidió la Constitución vigente".

Pero lo más significativo llegaría el 19 de junio de 1926, cuando se publicó La Ley Reformando el Código Penal para el Distrito Federal y Territorios Federales sobre delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa. Bautizada como la Ley Calles, constaba de 33 artículos que castigaban penalmente cualquier violación de las leyes constitucionales en el ámbito religioso. Y que, por lo tanto, se castigaba con prisión la emisión de votos religiosos, la enseñanza de la religión en las escuelas y toda violación a las leyes constitucionales. La Ley Calles entraría en vigor a partir del último día de julio de 1926. A continuación, un breve análisis de los 33 artículos.

Los dos primeros de la Ley Calles se refieren a los sacerdotes o ministros de culto. En primera instancia establecen que, para ejercer el ministerio de cualquier culto dentro del territorio de la República mexicana, se necesita ser "mexicano por nacimiento". Además, el artículo 1 concede al Ejecutivo federal el derecho de expulsar "al sacerdote o ministro extranjero infractor"; y otras penas como "multa hasta de quinientos pesos, con arresto que nunca excederá de quince días". El artículo 2 señala a quienes para efecto de esta ley deben considerarse personas que ejercen el ministerio de un culto "cuando ejecuta actos religiosos o ministra sacramentos propios del culto a que pertenece, o públicamente pronuncia prédicas doctrinales, o en la misma forma hace labor de proselitismo religioso".

Los artículos 3, 4 y 5 se refieren a la educación laica. En el primero de éstos se lee: "La enseñanza que se dé en los establecimientos oficiales será laica, lo mismo que la enseñanza primaria elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares". El siguiente prohíbe que las corporaciones religiosas y los ministros de cualquier culto puedan "establecer o dirigir

escuelas de instrucción primaria". Mientras en el artículo 5 no se prohíben las escuelas primarias particulares, pero "sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial".

Respecto al establecimiento de las órdenes monásticas y al reclutamiento en las mismas, la Ley Calles en sus artículos 6 y 7 dice que, primeramente: "La ley no permite el establecimiento de órdenes monásticas cualquiera que sea su denominación u objeto con que pretendan erigirse". Para no dejar duda de que éstas son órdenes, el artículo 6º aclara que son "las sociedades religiosas cuyos individuos vivan bajo ciertas reglas peculiares a ellas. Las órdenes monásticas o conventos establecidos, serán disueltos por la autoridad, previa identificación y filiación de las personas exclaustradas". Sobre el reclutamiento de personas para estos monasterios, el artículo 7 establece que "Las personas que induzcan o inclinen a un menor de edad a la renuncia de su libertad por virtud de voto religioso, serán castigadas con la pena de arresto mayor y multa de segunda clase, aun cuando existan vínculos de parentesco entre sí. Si el inducido es mayor de edad, la pena será de arresto menor y multa de primera clase".

De los artículos 8 al 20, la Ley Calles buscaba reglamentar la conducta de los ministros de culto. Primero se estableció una pena de seis años de prisión a todo individuo "que en ejercicio del ministerio o sacerdocio de un culto religioso cualquiera, incite públicamente por medio de declaraciones escritas o prédicas o sermones, a sus lectores o a sus oyentes, al desconocimiento de las instituciones políticas o a la desobediencia de las leyes de las autoridades o de sus mandatos". El 9 es más específico en cuanto a las sanciones por violar el artículo anterior "se les impondrá la pena de seis años de prisión, más las agravantes de primera a cuarta clase, a juicio del juez; salvo que del desorden resulte un delito que merezca pena mayor, en cuyo caso se aplicará ésta". Luego, la referida ley prohíbe a los ministros de culto, reuniones públicas o privadas, "hacer crítica de las leyes fundamentales del país de las autoridades en particular o en general del Gobierno". El artículo 11 es corto y tajante: "Los ministros de los cultos no podrán asociarse con fines políticos". El siguiente artículo, el

12, aunque se sale del tema de los anteriores y de los siguientes, establece que el gobierno no reconocerá ni dará validez "a estudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos".

En el siguiente artículo prohíbe a las publicaciones religiosas "comentar asuntos políticos nacionales ni informar sobre actos de las autoridades del país, o de particulares que se relacionen directamente con el funcionamiento de las instituciones públicas". En el 14 aclara: "Si la publicación periódica no tuviere director, la responsabilidad penal recaerá en el autor del comentario político". Los artículos 15 y 16 prohíben las agrupaciones políticas "cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que las relacione con alguna confesión religiosa". Y además "No podrán celebrarse, en los templos destinados al culto, reuniones de carácter político". El 17 es más claro aún "todo acto religioso de culto público, deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad". Incluso, el 19, prohíbe a los ministros de culto fuera de sus templos "usar de los trajes especiales ni distintivos que los caractericen". En el citado artículo, uno de los que más molestaron al clero, se determina que "el encargado de un templo, dentro del término de un mes, deberá dar los avisos a que se refiere el párrafo undécimo del artículo 130 de la Constitución". Por último, en este conjunto de artículos, el 20 dice "Se concede acción pública para denunciar las faltas y los delitos a que se refiere la presente Ley".

En los artículos 21 y 22, la Ley Calles reglamentaba la posesión de las iglesias y el decomiso de los bienes que se encontraren en ellas. El primero de estos dos artículos dice así: "Las asociaciones religiosas, denominadas iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán en ningún caso, tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos; los que tuvieren actualmente por sí o por interpósita persona, entrarán al dominio de la nación, concediéndose acción popular para denunciar los bienes que se hallen en tal caso". El 22 es más concreto en este sentido "los templos destinados al culto público son propiedad de la Nación, representada por el

Gobierno Federal, quien determinará los que deben continuar destinados a su objeto".

Los últimos 10 artículos giran instrucciones a todas las autoridades del país, federales, estatales y municipales para que se aplique la ley, pues de no ser así serían sancionados. En el artículo 23 se lee: "Corresponde principalmente a las autoridades federales, cuidar del cumplimiento de esta Ley. Las de los estados y municipios son auxiliares de las primeras y, por consiguiente, igualmente responsables, cuando por su causa deje de cumplirse cualquiera de los preceptos de la presente Ley". En el siguiente se le advierte a cualquier autoridad municipal que, si permite "la violación de cualquiera de los artículos l, 3, 4, 5, y 6, de la presente Ley, será castigada administrativamente por el superior jerárquico que corresponda". En el 25 también se indica que "al tomar conocimiento de los casos previstos en los artículos 8, 9, 10, 15 y 16 de esta Ley, no proceda inmediatamente a hacer la consignación respectiva, será considerada como cómplice o como encubridor, según las circunstancias del caso". En este sentido, el artículo 26, vuelve a advertir que "La autoridad municipal que no proceda a la disolución inmediata de las asociaciones con fines políticos formadas por los ministros de los cultos, será castigada administrativamente". A los agentes del Ministerio Público federal se les indica, en el artículo 27, que "cuidarán de hacer las respectivas consignaciones, en los casos de infracción del artículo 13 de esta Ley".

En los últimos seis artículos, la Ley Calles vigila que los anteriores sean cumplidos, sobre todo o, mejor dicho, se refiere exclusivamente a las autoridades municipales. De esta forma se puede leer en el artículo 28: "La autoridad municipal que permita o tolere la celebración de algún acto religioso de culto público, fuera del recinto de los templos, será castigada administrativamente". En el siguiente: "La autoridad municipal cuidará del cumplimiento del artículo 18 de esta Ley". En el 30, "La misma autoridad bajo la pena de destitución y multa hasta de mil pesos por cada caso, cuidará del cumplimiento de la disposición contenida en el artículo 19 de esta Ley". En el penúltimo artículo "La

autoridad municipal llevará un libro de registro de los templos y otro de los encargados de ellos, y de los asientos de ambos enviará copia certificada a la Secretaría de Gobernación". En el 32, "La autoridad municipal que permita o tolere la apertura de un nuevo templo, sin dar previamente y por conducto del Gobernador del Estado o Territorio el aviso correspondiente a la Secretaría de Gobernación, será castigada". Finalmente, el artículo 33 señala: "La autoridad municipal que en el término de un mes no dé a la Secretaría de Gobernación, por los conductos debidos, noticia del cambio del encargado de un templo, será castigada".

La Ley Calles tiene además tres artículos transitorios: Artículo 1. "Esta Ley comenzará a regir el 31 de julio del corriente año". Artículo 2. "Desde que entre en vigencia esta Ley, quedan derogadas todas las disposiciones que se opongan a sus preceptos". Artículo 3. Un ejemplar de esta Ley impreso en caracteres fácilmente legibles, será fijado en las puertas principales de los templos o de los locales donde habitualmente se celebren actos de culto religioso. Después viene la orden para que se imprima, se publique, circule y "se le dé el debido cumplimiento". Finalmente, vienen las firmas del presidente de la República, Plutarco Elías Calles, así como la del secretario de Gobernación, el ingeniero Adalberto Tejeda.

Ante lo inevitable, con la promulgación de la Ley Calles era de esperarse la reacción de la élite eclesiástica. Lo más llamativo fue que en abril de 1926, el clero mexicano tomó medidas y después se las comunicó al Vaticano, esto muestra el grado de radicalización que los prelados habían alcanzado para esos momentos. Primero expusieron la determinación de la suspensión del culto público, a través de una carta colectiva, luego crearon un Comité Episcopal que encabezaría la resistencia ante las medidas gubernamentales y, finalmente, cumplirían con la voluntad de retirarse de los templos, eliminar los servicios eclesiásticos y la celebración de misas hasta que el Estado diera marcha atrás a su postura y a sus leyes. Pero vayamos por partes.

El 21 de abril de 1926, circuló "La Primera Carta Colectiva" con las firmas de toda la jerarquía católica del país.[18] En ella afirmaban que la Iglesia debía estar separada del Estado "por su origen, por su fin y por su forma de gobierno". Afirmación significativa que en la Reforma no era aceptada por el clero, pero en virtud de que Calles no sólo intentaba la separación, sino además la sumisión de la Iglesia ante el Estado, la élite clerical pasó a defender la separación entre uno y otra. La Primera Carta Colectiva del Episcopado Mexicano continuó enumerando lo que en ese momento consideraban como enemigos de la Iglesia:

> *El Protestantismo,* para quien la Iglesia no es una sociedad visible extrema, independiente y perfecta; sino la unión invisible de los creyentes de Cristo, en la norma de la interpretación privada de la *Biblia* y con la tutela del Poder Civil. *El Regalismo* de cualquier clase, que, reconociendo la personalidad jurídica de la Iglesia, quiere no obstante sujetarla al Estado. *El Liberalismo,* que desconoce la personalidad jurídica de la Iglesia y la considera como una sociedad constituida por vínculos meramente morales.

No olvidemos que, si para la Iglesia Calles no era protestante sino masón, como acusaban, entienden que el presidente ha permitido que la creencia del protestantismo tenga mayor presencia en la sociedad mexicana; de la misma forma, para los clérigos el regalismo es enemigo por, como ellos mismos explican, someter a la Iglesia al Estado y, finalmente, acusan al liberalismo de quitarle a la Iglesia personalidad jurídica. Aunque no lo dicen de forma explícita, la élite católica del país ve a estos tres "enemigos" en Calles y en su gobierno.

La Primera Carta Colectiva señalaba también las prerrogativas que la administración del presidente Plutarco Elías Calles quería quitarles: *1)* Enseñar libremente sus dogmas y moral a los adultos y a los niños súbditos suyos, no sólo en los templos, sino también en las escuelas, y proscribir las teorías erróneas y las doctrinas malsanas; *2)* administrar con entera independencia los

[18] Reguer, *Dios y mi derecho. Tomo I*, 49-58.

sacramentos; *3)* imponer preceptos oportunos para el ejercicio de las virtudes; *4)* regular la observancia de los consejos evangélicos, practicados en lo privado o en comunidades religiosas; *5)* erigir asociaciones benéficas, y administrar legados píos de carácter religioso; *6)* poseer bienes temporales, porque por una parte la Iglesia es sociedad jurídicamente perfecta, sujeto de obligaciones y derechos, y por otra, necesita, puesto que existe entre los hombres, de esos bienes para la consecución de su elevado fin; *7)* escoger, educar y distribuir, a su entero beneplácito a sus ministros, quienes no son funcionarios civiles. En resumen, se trata de lo que ellos consideran sus derechos amenazados como la educación, los sacramentos, sus bienes y su propia legislación interna. Después los prelados analizan cada uno de los artículos de la Constitución de 1917 que consideran anticlericales y persecutorios, para terminar señalando que los artículos 3, 5, 24, 27, 130 y otros de la Constitución están en pugna con los derechos de la Iglesia y el pueblo.

Es oportuno destacar que en esta Primera Carta Colectiva del Episcopado Mexicano no se mencionaba nada de una defensa armada, aunque referían lo siguiente: "Dejamos exclusivamente a los seglares el ejercitar la acción política, no la personalista mezquina, sino la alta y profunda que se guía por principios y busca el bien público". Al decir "dejamos exclusivamente a los seglares", se entiende que los católicos, los prelados, no intervendrán en esa acción política que, insistimos, no hace referencia a la lucha armada. Lo que sí mencionan es: "Debemos declarar que la reforma de la Constitución es *urgente e inaplazable*".

Terminada la parte donde exponían su sentir por la situación, en la que se quejaban de lo que les querían arrebatar, después de criticar la Constitución de 1917 y de hacer sus propuestas, la jerarquía católica que emitió esta Primera Carta Colectiva se dedicaba en la misma a exhortar al pueblo católico. Le pedía que se defendiera, pero con oración y fe. Les decían: "Os exhortamos, pues con San Pedro, a resistir firmes en la fe, viviendo con sobriedad cristiana en vigilancia continua, porque nuestro adversario el Diablo no descansa buscando qué devo-

rar". Más adelante, veladamente, les solicitaban que lucharan por su religión: "Hagámonos dignos de la protección del cielo, y cesemos de quejarnos de que la Divina Providencia no nos ayuda, mientras abandonemos cobardemente el campo de batalla, y ofendamos a Dios con pecados todavía más graves". Por último, pedían a todos los creyentes continuar su vida católica normal y mantener su fe: "Vistámonos de saco y silicio a fin de implorar la clemencia del cielo; acudid, hijos nuestros, numerosos y fervientes como lo habéis hecho en la Santa Cuaresma a recibir el Pan de la Palabra de Dios y el Pan de los Ángeles; y no nos olvidemos de implorar con la confianza del hijo pequeñuelo y desvalido la protección de Santa María de Guadalupe a quien como a Judith, la libertadora hebrea, hemos de proclamar: *Tú eres la gloria de Jerusalén, la alegría de Israel, la honra de nuestro pueblo*" (Judith, XV, 10). Está firmada por todos los obispos y arzobispos del episcopado mexicano.

Luego de dar a conocer al papa Pío XI la decisión de suspender los cultos tan pronto entrara en vigor la Ley Calles, los prelados tomaron por su cuenta, en sus respectivas diócesis, medidas específicas para enfrentar el conflicto. En un memorial del obispo de Tacámbaro Leopoldo Lara y Torres,[19] se encuentran las instrucciones que dio a los sacerdotes y a los fieles. Cabe resaltar que durante el conflicto armado este prelado fue uno de los más radicales; sin embargo, en el memorial que veremos a continuación y que corresponde al inicio del conflicto, se le notaba bastante mesurado y coherente con la unión y el acuerdo de no violentar al pueblo, impulsado por el episcopado mexicano. Conforme pasen los meses Leopoldo Lara y Torres se irá radicalizando, abiertamente, en favor de la resistencia armada.

En los primeros seis puntos del memorial, el obispo de Tacámbaro dio a los sacerdotes de su diócesis las siguientes instrucciones: *1)* Gozan del uso de sus licencias para celebrar y bautizar, aunque expiren sus licencias; *2)* Harán uso de los templos y guardarán sus objetos, pero se abstendrán de celebrar misa en

[19] Leopoldo Lara y Torres, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, 78-86.

ellos, confesar en ellos y convocar a culto público; *3)* Podrán celebrar misa en casas particulares y acudir a ellas los fieles; *4)* Podrán confesar a los enfermos en su domicilio; *5)* Podrán administrar los sacramentos a enfermos en los Ranchos, y *6)* Si no pueden bautizar en las iglesias, lo podrán hacer en casas particulares, pero llevando registro.

En estos puntos es cuidadoso en señalar que en los templos no realizarán misas ni sacramentos, todo esto para obedecer la resolución del episcopado mexicano de suspender los cultos y cerrar los templos. Aunque pedirles que otorguen los sacramentos en domicilios particulares y hasta oficiar misas es claramente una violación a la Ley Calles que prohibía la realización de estas actividades fuera de los templos. Sin duda, esta instrucción del obispo de Tacámbaro era una manera de orillar a sus sacerdotes a violar la ley y exponerse a ser arrestados por las autoridades civiles.

En los puntos siete al 11, Lara y Torres dio indicaciones a los fieles. Autorizó que en caso de no haber un sacerdote en el bautizo o la muerte, ellos pudieran cumplir estas funciones. En el punto siete indica bautizar inmediatamente a sus hijos y luego avisar al párroco. En el ocho, que en caso de muerte y al no haber sacerdote, quienes lo rodean deben cumplir con la tarea de exhortarlo para que se arrepienta. En el nueve se refiere a la educación: que envíen a sus hijos a escuelas particulares, en las que no les enseñen a burlarse de los ministros ni de los actos y objetos religiosos. En el 10, que si tienen que ir a escuelas públicas deben cuidar a sus hijos; quejarse a las autoridades si los maestros quieren destruir su fe, si no sucede nada separarlos de las escuelas. Y en el 11, enseñarles a sus hijos el catecismo y la doctrina en sus casas. No olvidemos que entre las cosas más penadas por la Ley Calles estaba la educación religiosa en las escuelas primarias. Llama la atención que pidiera a los fieles asistir a escuelas privadas cómo si la mayoría de la población católica de la diócesis –y del país en general– contara con medios económicos suficientes para hacerlo. También queda en evidencia que el clero estaba convencido de que en las escuelas públicas se

destruía la fe católica y hasta les autorizaban a no enviarlos a la escuela y educarlos en casa. Así que, mientras el presidente Calles se empeñaba en dar una educación masiva, el clero proponía a sus fieles no llevar a sus hijos a las escuelas.

Para regresar al memorial, los puntos 12, 13, 14 y 15 son verdaderamente sorpresivos por lo que mencionamos arriba respecto a la posición radical que tomó el obispo de Tacámbaro durante la Guerra Cristera. En sus recomendaciones se nota un carácter conciliador, de respeto y pacifista que no corresponde a sus acciones a lo largo del conflicto, como veremos más adelante. En el punto 12 dice: "Nunca será lícito recurrir a la rebelión para recobrar nuestros derechos. Condenamos la lucha armada". En el 13 hasta parece estar del lado de Calles: "Impedir el mal por los recursos legales, no echando en el olvido el respeto que se debe a las autoridades legítimas". En el 14 utiliza los términos pacífica y legalmente cuando les pide a sus fieles: "poner empeño en organizaos". Y en el 15, les pide concurrir a las urnas para que "vuestro voto incline la balanza a favor de los candidatos que ofrezcan seguridad". La única explicación para entender el sentido de las instrucciones del obispo de Tacámbaro es el momento en que las hizo: al principio del conflicto, cuando existía la idea generalizada en el episcopado mexicano de que no pasaría mucho tiempo y que las cosas pronto regresarían a como estaban antes de la Ley Calles. Finalmente, en el punto 16 les pide obedecer al papa entregándose a la oración y a la penitencia; en el 17, que los sacerdotes, fieles y padres de familia enseñen en catecismo, y en el 18, que no se desalienten.

El memorial del obispo de Tacámbaro es un excelente ejemplo que muestra la forma en que los miembros del episcopado mexicano se organizaban para enfrentar el inicio del conflicto: la Ley Calles y la suspensión de los cultos con el cierre de templos. Como acabamos de ver, hasta este momento existía una convicción por no entrar en un enfrentamiento armado y un convencimiento de que pronto se doblegaría el presidente Calles y todo regresaría a la normalidad; ambas percepciones se irían diluyendo con el paso de los primeros meses. Una cosa llevaría

a la otra: el presidente no cedería ni un ápice en su postura de aplicar la ley en materia religiosa, que establecía la Constitución de 1917, por lo que parte del clero comenzaría a desesperarse; una vez agotadas todas las instancias oficiales, se convencerán de que la única salida es la lucha armada. Uno de los obispos más entusiastas con esta última idea fue, precisamente, Leopoldo Lara y Torres, quien junto con los arzobispos de Guadalajara y Durango, Francisco Jiménez y Orozco y José María González y Valencia,[20] respectivamente, y el obispo de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate,[21] conformarían el ala más radical del episcopado mexicano.

Pero aún es temprano para que se evidencien las divisiones, de hecho, pasa todo lo contrario. El 27 de abril de 1926, Mora del Río envió una carta a los arzobispos y a los obispos de la República para formar el Comité del Episcopado Mexicano,[22] como una manera de afrontar la llamada Ley Calles, la cual, según hemos visto, no se hizo pública sino hasta el mes de junio; sin embargo, al parecer la jerarquía católica ya intuía lo que se vendría tras el cruce de declaraciones entre el mismo José Mora y el presidente Plutarco Elías Calles en los dos meses anteriores. El arzobispo de México pidió a

---

[20] Nació el 27 de septiembre de 1884 en Cotija, Michoacán. Ordenado sacerdote en 1907, hasta 1922 ocupó su primer cargo importante como Auxiliar del Obispo de Durango. Luego, en 1922 fue designado Obispo Titular de Siunia, que no es una ciudad sino un territorio en el Medio Oriente que en ese tiempo pertenecía a la Unión Soviética. En 1924 retornó a México como arzobispo de Durango. Al principio del conflicto viajó a Roma para tratar de convencer al papa Pío XI de una lucha armada, fue expulsado de la Santa Sede y vivió en el exilio por mucho tiempo hasta que murió en 1959 a la edad de 74 años.

[21] Nació el 7 de noviembre de 1884 en León, Guanajuato. En 1907 se ordenó como sacerdote. En 1922 fue designado obispo de Huejutla, Hidalgo. Al inicio del conflicto religioso fue apresado y tuvo que salir del país exiliado. Fue uno de los clérigos que se mostró más a favor de la solución por la vía armada. Célebre por su llamado “Al mundo civilizado”, en el que condenaba a los países occidentales por no apoyar a México para derrocar al gobierno de Plutarco Elías Calles y así “salvar” a la religión católica. Murió a los 66 años, en 1951, luego de ser enviado al Medio Oriente.

[22] Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM). Fondo José Mora. Año 1926. Caja 35. Expediente 14.

los prelados contestar con la palabra "acepto" si estaban de acuerdo con la proposición que les hacía.

En el Fondo José Mora del Archivo Histórico del Arzobispado de México se encuentran los telegramas originales de los siguientes obispos y arzobispos, algunos rubricando con la diócesis a la que pertenecían y otros con su nombre: de Tamaulipas (Serafín María Armora y González) y Colima (Amador Velasco), que no utilizan sus nombres; de Juan Navarrete (obispo de Sonora), Jesús María Echeverría y Aguirre (obispo de Saltillo), Miguel de la Mora (obispo de San Luis Potosí), José Othón Núñez (arzobispo de Oaxaca), Mérida (Martín Tritschler y Córdoba), Antonio Guízar y Valencia (obispo de Chihuahua), y José María González y Valencia (arzobispo de Durango). Todos con sello postal del 19 de mayo de 1926.

La idea de crear el Comité del Episcopado Mexicano no fue de José Mora y del Río, sino de monseñor Jorge Caruana.[23] El historiador Alberto María Carreño, que fue secretario particular de Pascual Díaz Barreto desde que éste fue obispo de Tabasco y luego arzobispo de México, en su libro[24] dedicado al mencionado prelado, confirma al creador de dicho Comité: "Al estallar el conflicto religioso que comenzó cuando el Gobierno de México pretendió crear la Iglesia Mexicana, como medio para destruir la Católica, el delegado apostólico en nuestro país, Mons. Jorge Caruana, juzgó prudente organizar un Comité Episcopal que pudiera en cualquier momento tener la representación de todo el Episcopado; y éste, que encontró acertada la idea del Excmo. Sr. Caruana, resolvió construirlo y lo constituyó".

En el mismo Fondo José Mora existe un borrador con la estructura en que se organizarían las reuniones del Comité del Episcopado Mexicano. No tiene fecha, pero sí las respuestas

[23] Nació el 23 de abril de 1882 en Malta. Se ordenó sacerdote en Nueva York (1905), fue obispo de Puerto Rico de 1921 a 1925. En diciembre de ese año fue nombrado delegado apostólico del Vaticano para México, y en 1927, luego de poca participación en el conflicto fue retirado para convertirse en delegado apostólico de Las Antillas.

[24] Alberto María Carreño, *El Arzobispo de México Excmo. Sr. D. Pascual Díaz y el conflicto religioso* (México: Editorial Victoria, 1946).

de aceptación de la creación de dicho comité, que llegaron a mediados de mayo, puede ser que se haya realizado en los días posteriores a esa fecha. Tampoco se sabe quién lo redactó, aunque aquí es más claro suponer que fue el propio arzobispo de México. El Reglamento para las reuniones[25] consta de 10 puntos; los primeros se refieren a quienes conforman el Comité y a los ocupantes de los puestos más importantes, mas no se sabe cómo fueron elegidos. La mayoría de los puntos tienen que ver con el orden para organizar las reuniones. En el primer punto se establece cómo quedó integrado el Comité del Episcopado Mexicano: "Como presidente el Ilmo. Sr. Arzobispo de México; como vocales los Ilmos. Sres. Arzobispos de Michoacán, Guadalajara y Puebla, más los Ilmos. Sres. que de paso se encuentren en la Capital, donde reside el Comité y del cual es secretario el Ilmo. Obispo de Tabasco".

Es prudente detenernos en este primer punto para analizar las características de los prelados que conforman el Comité. No se especifica cómo fueron elegidos, sin embargo, se puede especular que por antigüedad e importancia de la diócesis. José Mora y del Río fue elegido presidente, además de que la Ciudad de México sería la sede de las reuniones, es decir, sería el anfitrión. En cuanto a los vocales, el arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruiz y Flores[26] era uno de los prelados con mayor capacidad de negociación y tuvo una importante participación en su diócesis durante los enfrentamientos entre el ejército carrancista y los fieles locales en los años anteriores al constitucionalismo.

De igual forma, el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez,[27] pertenecía a la segunda diócesis más impor-

---

[25] AHAM. Fondo José Mora. Año 1926. Caja 137. Expediente 68.

[26] Nació el 13 noviembre de 1865 en Amealco, Querétaro. A los 22 años se ordenó como sacerdote; a los 35, obispo de León; en 1907 fue designado arzobispo de Nuevo León, y en 1912 arzobispo de Michoacán, Estuvo, al igual que Pascual Díaz, en todas las negociaciones para encontrar la paz al conflicto religioso en la presidencia de Plutarco Elías Calles. Luego de los arreglos en 1929 se convirtió en delegado apostólico del Vaticano, fue el primer prelado mexicano en ostentar este puesto.

[27] Nació en Zamora, Michoacán, el 18 de noviembre de 1864. Fue ordenado

tante del país, y también había enfrentado situaciones de lucha contra los ejércitos de Carranza y de Álvaro Obregón en años previos a la promulgación de la Constitución de 1917. Lo que se debe subrayar es que Leopoldo Ruiz y Flores y Francisco Orozco y Jiménez eran contrarios en su manera de pensar: el primero siempre estuvo en favor de la negociación, mientras que el segundo era partidario de la lucha armada. El tercer vocal era el arzobispo de Puebla, Pedro María Vera y Zuria,[28] quien al igual que el secretario del Comité, Pascual Díaz Barreto, obispo de Tabasco,[29] también defendía la postura de la negociación.

De entrada, pudiera pensarse que la conformación del Comité estaba balanceada hacia la parte moderada, pero en realidad no era así, pues el hombre fuerte era José Mora y del Río, perteneciente a una generación anterior a la del resto de los prelados, y el conflicto lo alcanzó cuando pasaba los 70 años, esto lo hacía más intransigente, pero sobre todo, administraba la diócesis más importante del país. De hecho, él llevaría la voz de mando durante todo el conflicto, hasta el 22 de abril de 1928, fecha en que murió a los 74 años. Fue hasta

---

sacerdote a los 23 años; en 1902 fue ordenado obispo de Chiapas, por lo que se ganó el mote del "Chamula", en relación con el poblado chiapaneco de San Juan Chamula. En 1912 fue designado arzobispo de Guadalajara donde permaneció hasta el día de su muerte, el 18 de febrero de 1936. Fue el clérigo más activo en la Guerra Cristera en cuanto a la resistencia armada, el gobierno de Calles trató infructuosamente de atraparlo, lo mismo que Obregón y Carranza.

[28] Nació el 14 de junio de 1874 en Querétaro. En 1897 se ordenó como sacerdote. A los 50 años de edad, en 1924, fue nombrado arzobispo de Puebla, cargo que ocupó por 20 años, hasta su muerte en 1945. Siempre estuvo de acuerdo con las negociaciones como vía para solucionar el conflicto armado.

[29] Nació en Zapopan, Jalisco, el 22 de junio de 1876 y antes de cumplir 20 años fue ordenado sacerdote. Desde 1903 fue miembro de la Compañía de Jesús. A los 46 años fue designado obispo de Tabasco. Fue perseguido por el gobernador del estado, Tomas Garrido Canabal. Fue nombrado Secretario del Comité Episcopal Mexicano desde donde tuvo un papel protagónico en busca de la solución pacífica. Participó en todas las negociaciones para alcanzar la paz, las oficiales con el presidente Calles y las veladas con Álvaro Obregón. Estuvo exiliado en San Antonio, Texas, durante todo el conflicto religioso. Al firmarse los arreglos regresó al país y fue nombrado arzobispo de México, cargo que ocupó hasta el día de su muerte el 19 de mayo de 1936 a los 59 años de edad.

entonces que la dupla Ruiz y Flores y Díaz Barreto pudieron sentar las bases para el fin de la Guerra Cristera.

Los siguientes nueve puntos (IX) del "reglamento de reuniones" del Comité Episcopal Mexicano tienen que ver con la logística de las mismas. En el II se establece que cualquier prelado puede citar a junta siempre con la anuencia del presidente de comité, es decir, de José Mora y del Río. Para esto el secretario, Pascual Díaz Barreto, citaría por escrito señalando hora y lugar, además del tema a tratar y por lo menos en la víspera de la reunión; esto último es el punto III. El IV indica que los prelados se sentarán en orden de antigüedad. El V faculta al presidente a nombrar, si así se decide, a un director de debates que "guíe la discusión, conceda la palabra, llame al orden y declare suficientemente discutido el asunto para proceder a la votación".

El uso de la palabra, según el punto VI, será posible si se lo concede el presidente o el director de debates, además no se permitirá el uso de la misma sino una vez para apoyar o rechazar y una vez para responder a cada réplica, "salvo el caso en que la presidencia crea prudente otra cosa". En el VII se habla de que el presidente, y a petición de los presentes, puede decidir hacer la votación en secreto. En el punto VIII se aclara que la mayoría absoluta de votos es necesaria para que un punto sea decidido. El orden en que se emitirán los votos será por antigüedad y comenzando por el menos antiguo de los presentes, como lo indica el punto IX. Finalmente, el punto X ordena que el secretario antes de cada sesión leerá un resumen de la anterior junta que será archivado.

Una vez establecido el Comité Episcopal, la jerarquía católica redacta un plan[30] a seguir en el que revela sus intenciones, ya de cara al eminente conflicto religioso que está a días de estallar. En el mes de julio y previo a que la Ley Calles entrara en vigor, se le comunica al papa Pío XI. Dicho documento contiene cuatro puntos en los que le dan a conocer los antecedentes de la situación y las medidas que han dispuesto a partir del 1 de agosto

[30] AHAM. Fondo José Mora. Año 1926 Caja 44 Expediente 35.

de 1926. La misiva está firmada por los obispos de la República mexicana "representados por el Comité del Episcopado de México"; fechada en julio de 1926, pero no tiene el día exacto.

En el primer punto de la carta, los obispos mexicanos exponen "humildemente" al papa que "el Presidente de la República ha dado un decreto anticonstitucional, que empezará a regir el 31 de este mes, en el que bajo severas penas de cárcel y cuantiosas multas impone el cumplimiento de los artículos impíos y reprobados por Vuestra Santidad, de la Constitución de 1917". Luego le hacen un resumen de la Ley Calles con los que consideran los principales puntos: la prohibición de escuelas primarias en que se enseñe la religión, o dirigidas por corporaciones religiosas o sacerdotes; la prohibición de existencia de congregaciones, aunque sus miembros dispersos vivan en casas dispersas; del uso de traje eclesiástico o de cualquier distintivo y de libertad de prensa católica; exige que los sacerdotes encargados de los templos se presenten con 10 vecinos al presidente municipal y que éste mande cada mes una carta de registro a la Secretaría de Gobernación; ordena que todos los bienes de la Iglesia pasen a pleno dominio del Gobierno y da acción popular para denunciar las infracciones de la Ley. En el segundo punto, la jerarquía católica mexicana le informa a Pío XI lo que han resuelto para "conservar la vida de la Iglesia" y dicen que el episcopado decidió "emplear el único medio que cree eficaz, y que consiste en que unidos todos los obispos protesten contra ese decreto declarando que no pueden obedecer y que no obliga en conciencia, y suspender el culto público en toda la nación por no poder ejercitarse conforme piden los sagrados cánones y la estructura divina de la Iglesia".

En el punto dos del Comité Episcopal sobre la suspensión de cultos, mencionan de qué forma serviría esta acción "de estímulo al pueblo para que, por los medios legales recomendados por nosotros, trabaje para conseguir la derogación de las Leyes contra la Iglesia". Es digno de señalar que, así como mencionamos que fue la élite católica del país quien decidió la suspensión de cultos, aquí podemos notar que no hablan de resistencia

armada, por el contrario, dicen que los sacerdotes buscarán la derogación con el apoyo del pueblo por medios legales. Aunque, también es cierto, como veremos después, que en el episcopado había un ala fuerte que estaba en favor de la lucha armada; así como es ingenuo pensar que los sacerdotes con su medida no esperaban una respuesta violenta contra el gobierno de parte del pueblo católico. Lo saben, pero cuidan las formas, pues creen que el papa no autorizaría tal cosa.

De hecho, en el tercer punto, los prelados mexicanos le piden al Sumo Pontífice su aprobación: "Para obrar con plena seguridad y obtener uniformidad de acción, indispensable para el éxito, el Comité Episcopal pide a Vuestra Santidad su aprobación y bendición". Estas dos últimas, la aprobación y la bendición, demorarán en llegar desde Roma y no serán tan abiertas, por lo menos en el caso de la primera; la segunda, la bendición, sí la obtendrán. En el cuarto punto, los prelados apelan a las oraciones del papa para el conflicto que está a punto de iniciar: "Se encomiendan todos los obispos y fieles a las valiosas oraciones de Vuestra Santidad, le dan rendidas gracias por las preces que ha ordenado a la Cristiandad y por la Santa Misa que se dignará a celebrar el día 1 de agosto". Y se despiden de la siguiente forma: "Besan reverentes el pie de Vuestra Santidad".

Todavía el 22 de julio, a nueve días de la entrada en vigor de la Ley Calles, los prelados mexicanos buscaban la aprobación y la bendición del papa para la lucha que habían decidido librar contra el gobierno de Calles. Por lo que le escriben al cardenal Enrico Gasparri,[31] contándole que han informado a Pío XI que "la mayoría del Episcopado Mexicano pretende suspender el culto". Que pedían la aprobación de la Santa Sede, a lo que Gasparri les contesta de manera ambigua.[32] Primero señala que

[31] Nació el 25 de julio de 1871 en Ussita. Fue ordenado sacerdote a los 23 años de edad en Roma, Italia. En 1915 lo nombraron arzobispo de Sabastea y delegado apostólico en Colombia. A la edad de 54 años fue elevado a cardenal, cargo que ocupó por 20 años hasta su muerte en 1946. Aunque también se desempeñó como delegado apostólico en Brasil, fue enlace del Vaticano con el episcopado mexicano durante la Guerra Cristera.

[32] AHAM. Fondo José Mora. Año 1926. Caja 34. Expediente 35.

la "Santa Sede condena ley a la vez que todo acto que pueda significar o ser interpretado por el pueblo fiel como aceptación o reconocimiento de misma ley". Pero no les contesta si deben, o no, suspender los cultos, les deja la decisión a ellos y sólo les pide unidad dentro del episcopado, sobre la suspensión de cultos el cardenal les dijo: "A tal decisión debe acomodarse el Episcopado Mexicano en su modo de obrar, de suerte que tenga la mayoría y hacer posible la uniformidad y dar ejemplo de concordia". Este señalamiento de unidad entre la jerarquía eclesiástica de México para suspender el culto se perdería durante el conflicto: el episcopado mexicano se dividiría en dos: unos que apoyaban la resolución diplomática cuando el conflicto se alargara demasiado, y otros, los más radicales, que apoyaban de manera decidida vencer al gobierno callista por medio de las armas.

Sí, la élite eclesiástica mexicana tomó en ese momento una postura definitiva por lo que acabamos de leer; entra en vigor la Ley Calles y se suspenden los cultos, ambas cosas de manera simultánea el 31 de julio de 1926. Sin embargo, en el Vaticano se haría un último intento para detener el enfrentamiento directo entre Estado e Iglesia en México, que muy probablemente desencadenaría en una guerra, tal como sucedió. Asimismo, el presidente Calles y el Secretario del Comité Episcopal negociarían, por medio de cartas, en las últimas horas previas al inicio de la Cristiada.

La negociación

Juan Federico Philippi, quien se había ofrecido como intermediario para resolver el conflicto, mandó un telegrama a Calles.[33] Desconocemos su contenido, pero en la correspondencia del obispo de Tabasco, Pascual Díaz Barreto, se encuentra la contestación del presidente al intermediario, con fecha del 28 de julio de 1926, a 72 horas de que la Ley Calles viera la luz y se suspendieran los cultos. El presidente le contestó en este tono:

[33] AHAM. Fondo Pascual Díaz. Año 1926. Caja 55. Expediente 30.

"El conflicto a que usted se refiere está resuelto toda vez que el Gobierno, con toda energía necesaria, hará cumplir y respetar la Ley. Creo que usted ignora la historia de nuestro país, pues, de conocerla, no citaría usted patriotismo en los Obispos, ya que éstos han sido siempre eternos traidores a la Patria".

Por lo que se lee en la contestación de Calles puede concluirse que Philippi apeló al patriotismo de los obispos que tampoco querían un enfrentamiento en el país, lo cual el presidente, desde luego, no creía. Además, para Calles nunca existiría un conflicto religioso, sino un grupo de personas fuera de la ley a las cuales él, como presidente, tenía la obligación de reprender. Así lo declararía una y otra vez durante todo el conflicto que se extendería incluso más allá de su periodo presidencial, concluido en 1928.

Si regresamos al intento del cardenal romano, en el archivo referido está la respuesta que éste le dio a Calles,[34] en la cual se nota conciliador y negociador, pues le propone una salida: "Simultáneamente de usted y los señores obispos se ordene mantener el *statu quo* en materia religiosa por un corto plazo que usted fijara y yo sugiero que fuera de un mes, tiempo que estimo suficiente para discutir ampliamente el asunto y llegar al resultado definitivo"; es decir, le ofreció sentarse a negociar y otra vez sostuvo la misma propuesta: mantener el *statu quo,* el Vaticano no pide derogación ni reforma, sino la misma simulación de las leyes de la Constitución como hicieron los tres presidentes constitucionales anteriores a Calles. Esto último es importante, pues queda claro que es lo que busca la Santa Sede. Cuando se divida el episcopado mexicano sólo unos cuantos prelados asumirán esta ruta, los demás, buscarán la guerra.

El 26 de julio de 1928 la Catedral Metropolitana y la Basílica de Guadalupe, los templos católicos más importantes de México, fueron cerrados. Se había perdido toda esperanza de una eventual reconsideración de ambas élites. Sin embargo, el Estado jugó una última carta y envió una propuesta al secretario del Comité Episcopal, el obispo Pascual Díaz Barreto, con lo que comenzó una primera negociación.

---

[34] AHAM. Fondo Pascual Díaz. Año 1926. Caja 55. Expediente 30.

En el Fondo Pascual Díaz del Archivo Histórico del Arzobispado Mexicano existe una comunicación fechada el 29 de julio, en la que el obispo de Tabasco contestó una petición del licenciado Eduardo Mestre.[35] El integrante del gobierno de Calles se propuso como mediador a juicio personal, para buscar una solución al conflicto religioso, aun cuando no se había dado. Díaz Barreto aceptó inmediatamente esta intervención: "Sabiendo la buena disposición que tiene usted para evitar cualquier mal que pudiera sobrevenir a nuestra patria, nosotros, patriotas como los que más, deseamos aprovechar de la facilidad que Ud. tiene para acercarse al Sr. Presidente, a fin de que a nuestro nombre, si Ud. lo cree conveniente, le proponga lo que a siguiente le manifestaré".[36]

El obispo de Tabasco dejó ver antes que nada la disposición del clero de evitar el conflicto: "Deseamos que en el ánimo del Presidente penetre cuán lejos estamos de querer crear dificultades. Al escucharnos, hubiera visto el Sr. Presidente, la buena disposición de que estamos animados para colaborar con él, para el bien de la Patria". Díaz Barreto pretendía, antes que nada, borrar la imagen que el presidente Calles se había hecho de la jerarquía católica, a partir de las declaraciones del arzobispo de México del mes de febrero en contra de la Constitución, por eso agregó "estamos íntimamente persuadidos de la obligación que tenemos de difundir al pueblo, con nuestro ejemplo y nuestra doctrina, el respeto a las autoridades legítimamente constituidas".

Desde luego que el clérigo no dejaría pasar la oportunidad de proponerle al presidente, vía Mestre, un arreglo que frenara la entrada de la Ley Calles y la suspensión de los cultos: "Suspenderse la aplicación de su decreto y nombrar una comisión de su parte, para que discutiera con otra que nosotros nombraríamos, los puntos en que hemos manifestado nuestra inconformidad". Tiempo es lo que

[35] Persona cercana a Plutarco Elías Calles que se desempeñaba como presidente de la Beneficencia Pública. La mayoría de los historiadores coinciden en que él se ofreció como intermediario entre el presidente de la República y la jerarquía católica. Lo que sí avalan los documentos es que Mestre se desempeñó como el mediador oficial entre el Estado y la Iglesia durante el conflicto religioso.

[36] AHAM. Fondo Pascual Díaz. Año 1926. Caja 40. Expediente 4.

busca el episcopado mexicano y una entrevista directa con Calles para tratar de convencerlo de que la simulación de la aplicación de las leyes contrarias al clero era lo más conveniente para ambos lados. De entrada, porque evitaría un enfrentamiento armado.

Pascual Díaz le explicó: "No incitamos a que se haga la derogación por el momento, sino que se suspenda la aplicación del decreto, hasta que se avenga [*sic*], como proponemos, a un arreglo". Se despide el obispo de Tabasco asegurándole a Mestre que la Comisión de Obispos que acudiría a la entrevista sería la que "él mismo [Calles] escogiera".

Una segunda carta[37] de Pascual Díaz a Eduardo Mestre, aparece en el Archivo Histórico del Arzobispado Mexicano (AHAM), fechada un día después, el 30 de julio. Al principio de la misiva, el obispo de Tabasco sostenía lo mismo: desean borrar la mala imagen que el presidente tiene de ellos. Se califican como patriotas y que no buscaban obstaculizar la labor del primer mandatario. Después insistía en la entrevista personal con Calles y aseguraba que tanto en la Secretaría de Gobernación como en la de Educación se les "han cerrado las puertas". Luego es más directo en sus intenciones cuando le comenta al licenciado Mestre lo siguiente: "Nosotros queremos convencer al Sr. Presidente que el Episcopado es respetuoso a las leyes hasta donde lo permite la conciencia. Si fuera tan amable de recibir una Comisión de Obispos, que escogiera él a su agrado, tendríamos verdadera satisfacción de tratar este asunto con toda amplitud de criterio". Además, Pascual Díaz aseguraba que con la entrevista "estamos seguros de que esta cuestión tratada directamente con el señor Presidente y con sincera imparcialidad por ambas partes, podría ser fácilmente solucionada". Desde luego se nota un exceso de ingenuidad del clero, que supone que en una entrevista podrá, usando las mismas palabras de Calles, torcer su voluntad de aplicar las leyes que emanan de la Constitución.

La carta de Pascual Díaz a Mestre finalizaba así: "Si el Sr. Presidente se digna a recibir esta comisión, y si, como lo de-

---

[37] AHAM. Fondo José Mora. Año 1926. Caja 156. Expediente 46.

seamos y esperamos, se convence de la buena voluntad de que estamos animados los obispos para evitar cualquier conflicto y cooperar al progreso de nuestra querida Patria, se habrá dado un paso trascendental para el bien de todos". Es claro que la postura, en la víspera de la entrada en vigor de la Ley Calles, era evitar el enfrentamiento, que ellos estarían dispuestos a no suspender los cultos, siempre y cuando el gobierno callista se abstuviera de poner en funcionamiento la referida ley. En las dos misivas de Pascual Díaz Barreto a Eduardo Mestre se puede percibir una cierta fragilidad del episcopado mexicano. No quieren el enfrentamiento. Desean mantener el *statu quo* que han gozado en los últimos nueve años, pese a la Constitución de 1917.

El 2 de agosto, Pascual Díaz Barreto escribió una carta[38] al obispo de Zamora Manuel Fulcheri,[39] en la que le cuenta el acercamiento con Eduardo Mestre, pero además asegura que también participaron el procurador de Justicia, Romeo Ortega, y el ingeniero Alberto J. Pani, ministro de Hacienda. Esta revelación de los participantes, derriba la tesis de que Mestre se acercó a los prelados de "manera espontánea" y confirma que se trató de una negociación oficial pues estuvieron involucrados dos secretarios de Estado y un funcionario gubernamental. Que Mestre se pusiera al frente de la comisión que envió Calles era una forma de aparentar que no era un asunto oficial y que el Estado no buscaba una solución, lo que se traduciría en debilidad. Cuestión que la jerarquía católica jamás notó.

Si regresamos al documento, Díaz Barreto le cuenta al obispo de Zamora lo que le mandaron decir al presidente "de nuestra parte encontrará, siempre que no trate de exigirnos algo contra nuestra conciencia o contra nuestras leyes divinas, disposición absoluta para hacer todo lo que podamos"; es decir, el

---

[38] Alberto María Carreño, *El Arzobispo de México Excmo. Sr. D. Pascual Díaz y el conflicto religioso*, 144.

[39] Nació el 18 de mayo de 1874 en San Ángel, Ciudad de México. A los 24 años se ordenó como sacerdote en el Distrito Federal. Durante 10 años fue obispo de Cuernavaca. En 1922 fue nombrado obispo de Zamora, Michoacán. Tuvo una participación discreta durante el conflicto religioso y también formó parte del Sub Comité del Episcopado Mexicano como vocal.

episcopado mexicano seguía dispuesto a negociar y creía sinceramente en la posibilidad de alcanzar un acuerdo con el presidente. En cambio, Calles parecía sondear el terreno y a los prelados para saber hasta qué punto estarían dispuestos a someterse a sus designios.

Ante la inflexibilidad de ambas partes y la nula negociación, corrieron las últimas horas de julio de 1926, la Ley Calles fue un hecho y la suspensión de culto público también. La Iglesia y el Estado entraban en un conflicto directo que poco a poco y literalmente se trasladaría a los campos de batalla. La Guerra Cristera se hizo una realidad.

Conclusiones

La provocación del gobierno de Plutarco Elías Calles a la élite eclesiástica con el apoyo a la creación de una Iglesia mexicana distante de Roma y la toma violenta del templo de La Soledad en febrero de 1925 alertó al clero nacional sobre la política anticlerical que podría desarrollar el general sonorense desde la silla presidencial. Además hizo que los prelados se manifestaran públicamente contra las acciones gubernamentales; entendieron que la política de conciliación del Porfiriato y el desdén de los primeros gobiernos posteriores a la Constitución de 1917, se había terminado.

De enero a julio de 1926, las relaciones Iglesia-Estado se deterioraron tanto que terminaron con un distanciamiento tan grande que se desató un conflicto armado. Fueron seis meses de ataques verbales y acciones para enfrentar un conflicto de proporciones mayúsculas. Este semestre fue un viacrucis para ambas jerarquías que, por obvias razones, no tendría un final feliz, pues para el 31 de julio el país estaba en guerra, en la Cristera.

La Iglesia actuó de dos maneras durante estos seis meses. Primero, de manera individual arzobispos y obispos desde sus diócesis desafiaron las leyes constitucionales, pregonaron la desobediencia al Gobierno y no tuvieron freno alguno en criticar al presidente Calles y sus acciones; para ellos él era el anticristo y sus normas una persecución religiosa al estilo de la Roma de los primeros siglos de la Era Cristiana, ni más ni menos. Después, se

organizaron en grupo con la creación de un Comité Episcopal que reunía a las cinco cabezas más importantes de la élite eclesiástica, que contenía las dos posturas: la intolerancia y la negociación. José María González y Valencia representaba a la primera y acudió al Vaticano a pedir apoyo de Pío XI; mientras que por la segunda, Pascual Díaz Barreto, intentó resolver el conflicto antes que estallara en las últimas horas de julio. Igualmente, el Vaticano en marzo de 1926 se unió a los prelados mexicanos y en una carta criticó sin miramientos la política religiosa del presidente Plutarco Elías Calles y, después, sólo fue informado de que el Comité Episcopal había decidido suspender el culto público en México.

El Estado, por su parte, no podía quedarse inmóvil ante el llamado del arzobispo de México a desobedecer la Constitución de 1917. Su primer impulso, más por instinto que por razón, fue ordenar la aprehensión de José Mora y de otros prelados. Sin embargo, Calles encontró una mejor forma: aplicar con mayor rigor los artículos constitucionales en materia religiosa. Él jamás aceptó que formuló "nuevas leyes", sino que "únicamente" se apegó a la obligación que como presidente de la República tenía para hacer "valer y cumplir las leyes". Así redactó 33 artículos, que puso en marcha el 31 de julio de 1926, artículos que en conjunto llevaron su nombre.

Ese día terminó el viacrucis entre Estado e Iglesia y después vino el sacrificio; el país entró en una guerra que duró tres años. La cristiada que se gestó en los dos primeros años del gobierno de Plutarco Elías Calles era una realidad: una guerra civil se desató en el país, donde federales y cristeros, se enfrentaron luego de que las élites políticas y eclesiásticas habían extraviado el *statu quo* que había caracterizado sus relaciones después de la Guerra de Reforma, en el Porfiriato, en el estallido de la Revolución, durante la misma, incluso en nueve años del nuevo constitucionalismo inaugurado en 1917.

Los Arreglos en México y los Pactos de Letrán en Italia. Una comparación entre las resoluciones de los conflictos con la Iglesia católica en 1929

Andrea Mutolo

El contexto de conflicto permanente en las relaciones Estado-Iglesia católica que caracteriza la historia de México y la historia de Italia cambió definitivamente para la nación italiana con la conciliación entre la Santa Sede y el gobierno italiano en 1929; no fue así para México, que en ese mismo firmó los Arreglos, en donde no se produjo un cambio sustancial en el conflicto, que se extendió por una década más. Este texto retoma las múltiples analogías entre los problemas que vivió el catolicismo en México y los que surgieron en Italia. Para esos años, el régimen fascista estaba encaminando a la nación hacia un estado de características totalitarias y esta razón avivaría un fuerte conflicto con la Iglesia, sobre todo por las pretensiones fascistas de monopolizar la educación juvenil. Por otra parte en México, el contexto fue similar, en el sentido de que el Estado posrevolucionario intentaría implementar un modelo de características autoritarias, hecho que produjo un fuerte choque con la Iglesia católica.

Premisa

Son muchas las analogías y comparaciones que podemos hacer entre las historias de México y de Italia. Sobre todo, si retomamos las relaciones conflictivas que estos dos países han tenido con la Iglesia católica podríamos observar cómo a lo largo de los siglos XIX y XX han existido grandes coincidencias. Claramente mi pretensión no es retomar una historia comparativa de

los países en los siglos mencionados, sino analizar las complejas relaciones que ambos tuvieron con la Iglesia católica entre los años 1926 y 1929.

En primer lugar, para entender este contexto de conflicto que atravesó la Iglesia católica en los años mencionados sería importante confrontar a los dos líderes que gobernaban Italia y México. Con seguridad encontraremos algunos puntos de coincidencia que permitan hacer una comparación biográfica entre Benito Mussolini y Plutarco Elías Calles.

El origen de ambos políticos es netamente anticlerical, y empieza por las regiones geográficas de las que son originarios. La región de Romaña de Mussolini y el estado de Sonora son dos zonas de amplia tradición histórica laica y, por lo menos en ciertos aspectos, ajenas al catolicismo. Mussolini nació y creció en Romaña, llamada hasta el día de hoy "la región roja". La región de Romaña era ya desde el siglo XIX el centro de Italia para cualquier rebelión, centro ideológico del anarquismo, del socialismo y del comunismo. Por otro lado, Sonora, desde el periodo colonial, siempre estuvo al margen del área donde la cultura y las tradiciones españolas tenían mayor influencia. Por tratarse de un estado fronterizo, su influencia protestante y masónica, procedente de Estados Unidos, marcaría este territorio. No es casualidad el hecho de que antes de iniciar sus carreras políticas, Elías Calles y Mussolini fueran maestros de primaria, precisamente porque ambos representaban una cultura laica, ajena y hostil a la tradición católica y sabían que esta cultura sería legitimada, educando a los jóvenes con un modo de mirar al Estado y a la sociedad distinto al de la forma eclesiástica, que consideraban anacrónica. Elías Calles y Mussolini promovían el moderno Estado nacional y veían en el catolicismo un impedimento para el desarrollo y el progreso. De manera cronológica, ambos llegaron al poder político casi en los mismos años tras la muerte violenta de dos líderes políticos. El asesinato de Álvaro Obregón, en 1928, le permitió a Elías Calles –llamado Jefe Máximo– alcanzar un poder casi absoluto (aunque no dictatorial) y dominar, algunos meses después, el recién fundado Partido Nacional Revolu-

cionario (PNR). Mussolini, por su lado, aprovechaba la muerte del líder opositor socialista, Giacomo Matteotti, en 1924, para convertir su gobierno en una dictadura efectiva mediante la organización del Partido Nacional Fascista (PNF). En resumen, dos líderes máximos al mando de naciones regidas por sistemas de partidos únicos de Estado, con una legitimidad revolucionaria y una índole francamente nacionalista.

Este escrito no pretende centrarse en sus biografías, sino en hacer una comparación que explique cómo devinieron las resoluciones de los conflictos con la Iglesia católica en 1929, en México y también en Italia. Aclaramos desde el principio que los Arreglos no equivalen a los Pactos de Letrán, en cuanto a que jurídicamente, los primeros no tienen ningún valor, en tanto que en Italia los acuerdos desembocaron en un concordado y en un tratado que fueron determinantes para la historia de la Iglesia católica y la historia de Italia. Mientras que la relevancia de los Arreglos es histórica, pues con su firma concluía la etapa armada del conflicto religioso. En fin, si queremos comparar ambos acuerdos debemos analizar cómo se desarrolló el proceso que desembocó en el año 1929 con la firma de acuerdos en ambos países.

En México

En México observamos que el conflicto tuvo como antecedente inmediato la suspensión del culto, como respuesta a la reacción del episcopado hacia la Ley Calles.[1] La estrategia de los obispos mexicanos (con la suspensión del culto), cambia por primera vez y busca un enfrentamiento fuerte con el gobierno, y espera una ruptura diplomática entre el gobierno mexicano y el estadounidense; así para 1926, las relaciones estaban ante una fuerte crisis.

El 26 de agosto de 1924, el presidente americano Calvin Coolidge anunciaba el nombramiento del republicano James R.

[1] La Ley Calles decretada el 14 de junio de 1926, conformada por 33 artículos, retoma la legislación vigente en materia de culto religioso. Importante y novedosa en la Ley Calles es la reforma al código penal: en caso de violación en materia de culto será aplicado el Código Penal.

Sheffield como nuevo representante en México y a partir de ese momento comenzaba un periodo muy difícil. Sheffield era un nacionalista defensor de la ley, del orden y del derecho de propiedad, y lógicamente no simpatizaba con la Constitución de 1917 ni con la política mexicana de limitar el derecho de propiedad a los extranjeros. El embajador pensaba más en el regreso de un gobierno como el establecido durante el Porfiriato y por este motivo las relaciones entre el gobierno de Calles y Sheffield eran tensas.[2]

El secretario de Estado, Franklin Kellogg, presentó al Congreso el documento "Bolshevik Aims and Policies in Mexico and Latin America", que hacía ver al gobierno de Calles como centro del movimiento comunista, riesgo para las relaciones entre Estados Unidos y América Latina; con esta relación casi se llegaría a una intervención militar de Estados Unidos en México.[3]

En esta campaña contra el régimen callista participaban los petroleros estadounidenses asustados por una posible aplicación del artículo 27, y se empezaba a pensar que detrás de la rebelión cristera estaban ellos, interesados en respaldar una guerra civil para hacer caer al gobierno.[4] De hecho, algunos representantes de la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR) contaban con el respaldo de un empresario petrolero de Nueva York, que les había prometido un millón de dólares para comprar armas; compromiso que no llegó a concretarse, ya que el mismo gobierno estadounidense solucionaría de otra forma el conflicto. Durante esta etapa existía la constante amenaza de una intervención estadounidense en México al punto en que "Calles ordenó al comandante militar de la zona petrolera, el general Lázaro Cárdenas, que procediera a incendiar los campos de las compañías en caso de que las tropas norteamericanas desembarcaran".[5]

---

[2] Ilse María Escobar Hofmann, *La controversia diplomática entre México y los Estados Unidos 1925-1927*, (México: UNAM, 1978), 32-35.

[3] Cristina Iliana Begne Guerra, *Morrow y Calles: una nueva relación entre México y los Estados Unidos* (México: UNAM, 1992), 44.

[4] Cristina Iliana Begne, *Morrow y Calles*, 45.

[5] Begne, *Morrow y Calles*, 39.

Un conflicto latente entre México y Estados Unidos se enlazaba con la estrategia de los obispos que suspendían el culto favoreciendo y legitimando así el inicio de una guerra civil. No todos los obispos apoyaban el conflicto abierto con el gobierno, pero sería la Santa Sede quien respaldaría esta postura y la política del episcopado lograría homogeneizarse. El riesgo era grande, pues se buscaba deslegitimar definitivamente al gobierno para que cayera, por este motivo los primeros intentos de Pascual Díaz[6] –obispo de Tabasco– de dialogar con el gobierno para evaluar algunas posibles soluciones, de inmediato eran interrumpidos por la Santa Sede que respaldaba el uso de una política intransigente con el gobierno. Otro obispo del episcopado mexicano, José María González y Valencia,[7] que en ese momento vivía en Roma aclaraba: "En nada es tan explícito y tan insistente el Santo Padre, como en enseñar que en México no hay otro remedio que el de seguir adelante hasta obtener la reforma misma

[6] Pascual Díaz y Barreto nació el 22 de junio de 1875 en Zapopan, cerca de Guadalajara. En 1887 ingresó al seminario de Guadalajara. Recibió los órdenes menores en 1886, y en 1899 el obispo de Colima, Atenógenes Silva, lo ordenó sacerdote. Entró en la Compañía de Jesús el 6 de octubre de 1903, profesó los primeros votos en 1905, luego fue enviado a Burgos en España para perfeccionar la filosofía. Obtuvo su doctorado en Bélgica en 1913. Pronunció los últimos votos en 1918. El 11 de diciembre de 1922, Pío XI lo nombró obispo de Tabasco. Fue nombrado secretario del Comité Episcopal recién formado por el delegado apostólico Caruana. El 29 de enero de 1927, por orden de Calles, fue exiliado a Guatemala. Emprendió un viaje a Roma a donde llegó el 11 de abril de 1927, acogido por un subcomité episcopal que representaba a los obispos mexicanos en Roma: González Valencia (Durango), Méndez del Río (Tehuantepec) y Emeterio Valverde (León). En junio de 1929, monseñor Ruiz y Pascual Díaz fueron llamados a México, ya que el presidente Portes Gil estaba dispuesto a negociar con la Iglesia. El 25 del mismo mes fue nombrado arzobispo de la Ciudad de México. El 12 de diciembre de 1934 fue nombrado por el papa, Asistente al Sacro Solio Pontificio, alto título honorífico. Murió el 19 de mayo de 1936 en la Ciudad de México.

[7] José María González y Valencia nació el 27 de septiembre de 1884 en Cotija, diócesis de Zamora. En Zamora ingresó al seminario. En 1907 fue ordenado sacerdote en Roma; en 1922 fue nombrado obispo auxiliar de Durango. En 1924, el Santo Padre lo nombró obispo metropolitano de Durango. En 1926-1927 estuvo en Roma en calidad de representante de los obispos mexicanos.

de la Ley. Y precisamente el Cardenal Boggiani[8] me repetía hace unos cuantos días que no podemos ni debemos admitir ningún otro arreglo, que no esté basado en la derogación de la ley".[9]

El año que marcó el cambio fue 1927. Plutarco Elías Calles necesitaba el apoyo de los petroleros, ya que el impuesto sobre la producción era una de las entradas más importantes para la economía nacional; por otro lado, el presidente estadounidense Calvin Coolidge empezaba a comprender que la estrategia de la tensión del embajador Sheffield no producía frutos. Estaba cercano el periodo de elecciones presidenciales en Estados Unidos, Coolidge buscaba la reelección y un conflicto con México sería desfavorable para su imagen, por lo tanto, necesitaba una solución rápida.[10]

La nueva política de Estados Unidos era la negociación y el sector banquero –favorable a la conciliación– respaldaba esta decisión con el nombramiento de Dwight Morrow,[11] socio

---

[8] Tommaso Pío Boggiani nació el 19 de enero de 1863, en Bosco Marengo (Alessandria, Italia). Entró en 1878 a la orden de los dominicos. Catedrático de Derecho Canónico y Eclesiástico en el Seminario de Génova. Con la crisis modernista Boggiani cercano a Pío X, nombrado visitador apostólico, se encargaría de inspeccionar 23 diócesis italianas. En 1908 es designado obispo de Adria. Entre 1912 y 1914 fue delegado apostólico en México. Cardenal en 1916, se encargará de administrar el arzobispado de Génova. Después de un fuerte choque con sectores populares de su diócesis, regresó a Roma donde administró varias congregaciones hasta su muerte en 1942.

[9] AHAM, Archivo Histórico del Arzobispado de México, Curia Arzobispal, Durango 90, colonia Roma, Ciudad de México, c. p. 06700, Fondo Conflicto Religioso. Obispos G-L 1927-1930, Cor. Mons. José M. González y Valencia, González a Díaz, Roma 28 de diciembre de 1926, sin número.

[10] Cristina Iliana Begne, *Morrow y Calles*, 49.

[11] Dwight Whitney Morrow (1873-1931), abogado, banquero y diplomático. En el Amherst College había sido compañero de Calvin Coolidge. Se tituló en la Columbia Law School en 1899. En 1905 se volvió socio del prestigioso estudio Reed, Simpson Thacher and Barnum. En 1914 se volvió socio de la J. P. Morgan & Co. En 1927, el presidente Coolidge lo nombró embajador en México. Estuvo en este encargo por tres años. En 1930 fue delegado en la London Naval Conference y luego fue electo senador para el estado de Nueva Jersey. Su esposa Elizabeth, con quien se casó en 1903, escribió algunos libros de prosa y poesía. Según el biógrafo Harold Nicolson, Morrow es el creador de una nueva práctica y teoría diplomática. Sus negociaciones siempre fueron

del banco J. P. Morgan, como embajador en México. Morrow buscó un nuevo arreglo con México sin sacrificar los intereses de banqueros y petroleros que habían invertido en este país, y su política sería desde el principio muy exitosa. Este embajador fue un excelente negociador y lograría convencer a Calles de no aplicar el artículo 27; una vez solucionados los problemas prioritarios para Estados Unidos era importante concluir el conflicto religioso. Este cambio representó un fracaso para la política que respaldaba el episcopado mexicano y la Santa Sede.

En estas fechas el episcopado se encontraba muy dividido y el cambio de postura de Estados Unidos provocaría una transformación en la estrategia de la Santa Sede y de los obispos mexicanos. Quienes habían apoyado el conflicto perdían fuerza. El 5 de septiembre de 1927, Pascual Díaz escribía a la delegación en Washington, criticando a los obispos que no continuaban la línea conciliatoria con el Gobierno y aseguraba que el arzobispo de México, José Mora y del Río,[12] se había mostrado débil de carácter debido también a su avanzada edad. Mora y del Río no escondía su simpatía con el movimiento cristero y se mostraba complaciente con los líderes de la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa.[13]

El Vaticano analizaba los posibles caminos para salir del conflicto con dignidad, por este motivo el cardenal Pietro Gas-

---

verbales y evitó toda forma escrita, violando así los principios más estrictos de la diplomacia, que exige el registro escrito de todas las comunicaciones que acontecen entre los gobiernos. Morrow estaba acostumbrado a negociar por teléfono con la Secretaría de Estado, procedimiento no sólo costoso, sino también imprudente, ya que las conversaciones eran interceptadas por el gobierno mexicano. Además, el embajador se encargó de los problemas importantes hablando personalmente, no sólo con el presidente Calles, sino también con todos los ministerios que podían interesarle, excluyendo de este modo el Ministerio de Asuntos Exteriores.

[12] José Mora y del Río, obispo de Tehuantepec, Tulancingo y León, y arzobispo de la Ciudad de México (1854-1928).

[13] AHAM. Fondo Cor. Pascual Díaz. Caja Cor. A-P 1926-29 Gav. 13 1, 1927. Arreglos Proyectados y viaje a Roma, doc. s/n, Pascual Díaz a Delegación Apostólica en Estados Unidos, Washington, 5 de septiembre de 1927.

parri,[14] escribió al delegado apostólico en Estados Unidos Pietro Fumasoni Biondi[15] –quien se encargaba también de las relaciones con México– y aclaraba que reanudar el culto sin un cambio en las leyes desencadenaría un escándalo por parte del clero y de la feligresía.[16]

De igual manera, los obispos más intransigentes entendieron rápidamente el viraje casi obligado del Vaticano y el arzobispo de Durango, González y Valencia, escribió a Díaz, explicando que ahora el Vaticano deseaba aquellos arreglos –que él consideraba una vergüenza– y que no aprobaba la liga ni las relaciones que él mantenía con ésta.[17]

Monseñor Mora y del Río, uno de los principales obstáculos para las negociaciones, falleció el 22 de abril de 1928. Monseñor Leopoldo Ruiz y Flores,[18] muy cercano a la política

[14] Pietro Gasparri nació el 5 de mayo de 1852 en la provincia de Macerata, diócesis de Norcia (Italia). En 1877 fue ordenado sacerdote. En 1880 fue profesor de Derecho Canónico en el Institut Catholique, de París. En 1894 fue consejero de la delegación apostólica en Washington y en 1897 fue encargado de preparar y guiar el Concilio Plenario de América Latina. En 1898 fue designado obispo en París. En 1901 fue secretario de la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, que se encarga de las relaciones de la Iglesia con los Estados. En contraste con el secretario de Estado, Merry del Val, de 1904 a 1914 trabajó exclusivamente en la obra de redacción del Código Canónico. En 1914, Benedicto XV lo nombró secretario de Estado, cargo que mantuvo hasta 1930. Murió en Roma el 18 de noviembre de 1934.

[15] Pietro Fumasoni Biondi nació en Roma el 4 de septiembre de 1872. Cardenal, ordenado sacerdote en 1897, desempeñó una brillante carrera en la diplomacia vaticana; fue nombrado delegado apostólico en Estados Unidos; en 1933 se volvió cardenal y prefecto en la Congregación Propaganda Fide, cargo que mantuvo hasta su muerte en 1960.

[16] AHAM. Fondo Cor. Pascual Díaz. Caja Cor. A-P 1926-29. Gav. 13 1, 1927. Arreglos Proyectados y viaje a Roma, s/n. Card. Gasparri a Fumasoni (copia entregada a los obispos mexicanos). Vaticano. 14 de noviembre de 1927.

[17] AHAM. Fondo Conflicto Religioso. Cor. Obispos G-L 1927-1930. Núm. 53. Legajo de Arzobispo de Durango, Monseñor José M. González y Valencia, s/n. González a Pascual Díaz, 6 de enero de 1928.

[18] Leopoldo Ruiz y Flores nació el 13 de noviembre de 1865 en la diócesis de Querétaro. A los 11 años, en 1876, entró en el Colegio Josefino de la Ciudad de México. Viendo su excepcional talento, fue enviado a Roma en 1881, al Colegio Pío Latino y estudió en la Gregoriana. Llegó a recibir tres doctorados:

estadunidense, fue nombrado presidente del Comité Episcopal mexicano,[19] pues desde siempre se había mostrado contrario al conflicto y por esta razón encajaba perfectamente en la política de rápida solución. Estados Unidos deseaba terminar con el conflicto religioso, ya que se acercaban elecciones y para los republicanos en el poder resolver la situación hubiera significado obtener la mayoría de los votos del electorado católico.

El 1 de julio de 1928, el presidente Obregón fue reelegido; la noticia contribuía a tranquilizar Roma y la empujaba a aceptar el trato, sin embargo, el 17 de julio, fue asesinado por José de León Toral, un joven católico; de este modo la cuestión se aplazó hasta tiempos mejores. Calles tenía otros problemas y estaba ocupado en salvar su régimen de la tormenta de los *obregonistas*. El 23 de julio, Morrow enviaba un telegrama a la Secretaría de Estado diciendo que la muerte de Obregón retrasaba la paz: "Mr. Morrow asegura que Calles no busca arreglo alguno; […] que por el momento será inútil insistir y habrá que dejar pasar un poco de tiempo para hacerlo".[20]

Filosofía, Teología y Derecho Canónico. En Roma fue ordenado sacerdote en 1888. Volvió a México en 1889. En 1892 obtuvo la cátedra en Filosofía, en el seminario de la Ciudad de México y el nombramiento de párroco de Tacubaya. Participó en Roma como notario del 28 de mayo al 9 de julio en el Concilio Plenario de Latinoamérica. En 1900 se volvió obispo de León. En 1907 fue promovido a la arquidiócesis de Linares (Monterrey). En 1912 fue nombrado arzobispo de Morelia. En 1914 fue exiliado y vivió en Chicago. En noviembre de 1925, por sus 25 años de obispado, recibió de Pío XI el título de Asistente al Solio Pontificio. En 1929 fue nombrado delegado apostólico y firmó los "arreglos" con el Estado; fue el primer prelado mexicano en recibir este cargo. Sucesivamente fue exiliado, pero en 1938 pudo festejar, en su diócesis en Morelia, los 50 años de su sacerdocio. Murió en 1941.

[19] El 10 de mayo de 1926 se fundó un Comité Episcopal con la idea de homogeneizar la división que prevalecía en el episcopado; en especial, creado el comité, el eje central del discurso versó sobre cómo reaccionar a la Ley Calles y, como medida extrema, llegar a la suspensión del culto. Este comité tenía como presidente, al comienzo, a Mora y del Río, y después lo liderará Leopoldo Ruiz.

[20] AHAM. Fondo Conflicto Religioso. Caja cor. A-B 1928-29. Dwight Morrow, s/n, julio de 1928. Dwight Morrow. Extracto de una comunicación enviada al Departamento de Estado Americano por el embajador Morrow y por el Departamento a la Delegación Apostólica para ser remitido al Vaticano. Julio de 1928.

El episcopado, que en su mayoría reconocía la derrota, hacía un cambio total en la estrategia y daba un paso hacia atrás, y para el 21 de noviembre publicaba una carta pastoral colectiva, notablemente conciliatoria, en la que se elogiaba el discurso de Calles del 1 de septiembre de 1928.

El 2 de mayo de 1929 en Washington, monseñor Ruiz y Flores declaraba a la prensa que era necesario llegar a un acuerdo, y que la Iglesia estaba en total disponibilidad de colaborar con el gobierno para el bien común. "El conflicto religioso en México no fue motivado por ninguna causa que no pueda ser corregida por hombres de sincera y buena voluntad. Como una prueba de buena voluntad, las palabras del presidente Portes Gil son de mucha importancia. La Iglesia y sus ministros están preparados para cooperar con él en todo esfuerzo justo y moral para el mejoramiento del pueblo mexicano [...]".[21]

Enrique Gorostieta, jefe militar de los cristeros, avisado por la liga, envió a los obispos una carta de amenaza, exigiendo a los prelados que definieran su postura respecto del movimiento armado y pidiendo que consideraran a los combatientes al momento de negociar. Puesto que ya habían aprobado la lucha: "Tendrán que consultar nuestro modo de pensar y atender nuestras exigencias", y en caso de que la desaprobaran: "Rechazaremos tal actitud como indigna y como traidora, y probaremos nuestra aseveración. Personalmente haré cargos a los que ahora aparecen como posibles mediadores".[22]

Gorostieta negaba a los obispos el derecho y la capacidad de tratar una cuestión referente a todo el pueblo. El jefe militar cristero se mostraba absolutamente en contra de los posibles arreglos, ilegitimando a los obispos con la afirmación de que no repre-

---

[21] Archivo Calles-Torreblanca (ACT, resguarda documentos que pertenecían a la familia de Fernando Torreblanca, secretario particular de Calles, y se ha enriquecido con otros archivos). Asuntos Rel. Gav. 5. Arzobispados. Exp. 137. Leg. 3-5. Inv. 364, núm. 14, 2 de mayo de 1929. Entrevista concedida por el señor arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores a los representantes de la prensa, el 2 de mayo 1929, en Washington.

[22] Carso, CLXXXII del Movimiento Cristero, mayo de 1929-febrer de 1930. Impresos 120. Legajos 1030-1150. Car. 11-57. Doc. 1035, 16 de mayo de 1929.

sentaban al pueblo. Los obispos residentes en México se encontraban cada vez más preocupados por la situación, pues no estaban informados y únicamente se enteraban de las noticias por los periódicos. En todo caso el Vaticano había decidido seguir adelante sin deparar en los obstáculos; la muerte de Gorostieta, quien al parecer cayó accidentalmente en una emboscada, acontecía de manera en verdad providencial para quienes querían los Arreglos. Los obispos ya enterados de que las negociaciones eran nulas, y el mismo Pascual Díaz parecía, según lo que escribía en mayo de 1929 a monseñor Emeterio Valverde,[23] desconocer muchos hechos: únicamente informa que ha sido llamado a Washington y que sabrá más, que al momento sólo sabe que Ruiz y Flores está esperando su pasaporte para poder ir a México.[24]

El 22 de junio de 1929 aparecieron en la prensa nacional los Arreglos. Del texto conclusivo, firmado en el Palacio Nacional por el presidente de México, Emilio Portes Gil, el 21 de junio de 1929, se citan algunas partes relevantes:

> …Aprovecho esta oportunidad para declarar:
>
> *1)* Que el artículo de la Ley que determina el registro de ministros, no significa que el Gobierno pueda registrar a aquellos que no hayan sido nombrados por el superior jerárquico del credo religioso respectivo, o conforme a las reglas del propio credo.
>
> *2)* En lo que respecta a la enseñanza religiosa, la Constitución y las leyes vigentes prohíben de manera terminante que se imparta en las escuelas primarias y superiores, oficiales o particulares, pero esto no impide que en el recinto de la Iglesia los ministros de cualquier religión impartan sus doctrinas a las personas mayores o a los hijos de éstas que acudan para tal objeto.
>
> *3)* Que tanto la Constitución como las leyes del país garantizan a todo habitante de la República el derecho de petición, y en esa virtud, los miembros de cualquier Iglesia puedan dirigirse a las

[23] Emeterio Valverde Téllez nació el 1 de marzo de 1864 en Villa del Carbón, Arquidiócesis de México, fue electo obispo de León el 7 de agosto de 1909.

[24] AHAM. Fondo Conflicto Religioso. Cor. Obispos V, núm. 9. Legajo del obispo de León Monseñor Emeterio Valverde Téllez, s/n, Pascual Díaz a Valverde Téllez, Nueva York, 30 de mayo de 1929.

autoridades que corresponda para la reforma, derogación e expedición de cualquier Ley.[25]

El mismo día, por su parte, Leopoldo Ruiz y Flores declara lo siguiente:

> El Obispo Díaz y yo hemos tenido varias conferencias con el C. Presidente de la República y sus resultados se ponen de manifiesto en las declaraciones que hoy expidió.
>
> Me satisface manifestar que todas las conversaciones se han significado por un espíritu de mutua buena voluntad y respeto. Como consecuencia de dichas declaraciones hechas por el C. Presidente, el clero mexicano reanudará los servicios religiosos de acuerdo con las leyes vigentes.
>
> Yo abrigo la esperanza de que la reanudación de los servicios religiosos pueda conducir al pueblo mexicano, animado por un espíritu de buena voluntad, a cooperar en todos los esfuerzos morales que se hagan para beneficio de todos […].[26]

Al final de este texto, no se menciona nada acerca de la restitución de las iglesias y de las casas parroquiales, como tampoco de la amnistía. Según Leopoldo Ruiz, el secretario de Gobernación, Felipe Canales, había garantizado la restitución de todas las iglesias y casas parroquiales y, cosa extraña, se aceptaron las condiciones no escritas. He aquí lo que Leopoldo Ruiz escribe en sus memorias:

> [Portes Gil] Delante del mismo Sr. Canales nos dijo: *Se devolverán inmediatamente las iglesias y anexos y demás edificios de que habla el cablegrama si están desocupados; creo que ustedes podrán esperar un poco para que devolvamos los que ya se hallan ocupados*. No creí que constara esto en estipulaciones escritas y firmadas por ambas partes, porque tenía yo de testigo por mi parte al Sr. Obispo Díaz y por parte del Presidente al Licenciado Canales [...].[27]

---

[25] Emilio Portes Gil, "El conflicto religioso terminó ya", *El Universal,* 22 de junio de 1929, 1.

[26] Leopoldo Ruiz y Flores, "El conflicto religioso terminó ya. Declaraciones del señor arzobispo Ruiz y Flores", *El Universal*, 22 de junio de 1929, 1.

[27] Leopoldo Ruiz y Flores, *Recuerdo de recuerdos* (México: Buena Prensa 1942), 95.

Algunos obispos no comprendían cómo había sido posible cometer el grave error de firmar los Arreglos con un gobierno tan manifiestamente anticlerical, sin la mínima garantía; se pensó de inmediato en la existencia de eventuales acuerdos secretos.

Los Arreglos se firmaron absolutamente sin contenido: en ellos sólo se restablecía el culto y se daba por terminado el conflicto armado. Para la Iglesia significaba rendirse ante su enemigo; mientras que bajo la perspectiva diplomática, con seguridad se trataba de una derrota.

En Italia

Podemos observar cómo ambos países se encaminaron en esos años hacia un régimen de partido único, cuestión que sería determinante para reconfigurar durante la década sucesiva las relaciones Estado-Iglesia católica. En ambos casos observamos un Estado posrevolucionario o fascista que se centraliza y fortalece, restando impulso a un catolicismo que se había caracterizado históricamente por ser autónomo de un Estado que en esos años tomaba ímpetu.
Después de este breve análisis sobre los Arreglos de 1929, estudiaremos cómo se llegó a los Pactos de Letrán en Italia. El fascismo había alcanzado el objetivo de ser el único actor en la escena de la vida política de Italia, debido a la desaparición de fuerzas políticas alternativas, pero también a la presencia poco activa de la monarquía. Su control del Estado era casi completo y lo mismo podía decirse de muchos otros aspectos de la vida asociativa nacional.

A excepción de los poderes económicos que habían visto con buenos ojos, o que incluso habían favorecido la afirmación del fascismo, la única realidad institucional que seguía manteniendo su vida autónoma era la Iglesia. En el medio se hallaba la Acción Católica, último residuo de la multiforme, y a veces contrastada, experiencia del asociacionismo católico nacido en el transcurso del siglo XIX.

En la situación histórica particular de los últimos años de la década de 1920, la posición de la Acción Católica era, sin embargo, muy diferente con respecto a las organizaciones que le

habían precedido. Éstas, de hecho, habían desempeñado la doble función de baluartes defensivos de la Iglesia (en especial con Pío IX) y de instrumentos para la recristianización de la sociedad. La Acción Católica de finales de 1920, en cambio, más que ser un baluarte defensivo de la Iglesia frente al Estado y frente a los sectores de la sociedad que se le oponían, tenía la necesidad de ser defensa de la Iglesia contra el ataque final del fascismo. Un ataque que pretendía eliminar la organización católica en cuanto última alternativa aparente al pleno control fascista de la sociedad y del Estado y, al mismo tiempo, servirse de la misma Iglesia para consolidar el asentimiento por parte de la población.

Estos dos objetivos se enlazaron hacia finales de 1920, de modo que la reanudación de las prácticas intimidatorias hacia el laicado católico y, sobre todo, hacia las asociaciones juveniles (en abril de 1928 el gobierno fascista decidió, entre otras cosas, la disolución de la organización *scout* católica italiana) estuvo flanqueada por las negociaciones secretas que, a partir de 1926, se desarrollaron entre el gobierno italiano y la Santa Sede para la solución de la Cuestión Romana:[28] la finalidad más anhelada de la política de concesiones a la Iglesia que Mussolini había inaugurado ya desde el principio de su gobierno.

En ese momento, precisamente, se iban afianzando las esperanzas de poder alcanzar con mayor facilidad, y quizá con mayores ventajas, aquella conciliación intentada en vano por Benedicto XV con los gobiernos liberales. El fascismo, de hecho, mediante un acuerdo directo con la Santa Sede esperaba obtener dos ventajas: una consolidación interna, acercándose a la religión de la mayoría absoluta de los italianos, y un aumento de prestigio en el exterior, solucionando un problema político esencial que Italia tenía desde su nacimiento.[29]

[28] La "Cuestión Romana" inició en 1870 con la ocupación, por el ejército, del Reino de Italia de Roma, que aún era capital del Estado de la Iglesia. El papa Pío IX no aceptó el ejército extranjero del Reino de Italia en el territorio del Estado de la Iglesia y durante casi 70 años no hubo ninguna relación formal entre el Estado italiano y la Santa Sede.

[29] Recordamos por comodidad de los lectores las etapas fundamentales de esta transformación político-constitucional, de la que fue autor, sobre todo, el minis-

En 1925, el senador Carlo Santucci[30] (en cuya casa Mussolini y el cardenal Gasparri se habían reunido en secreto unos meses después de la marcha de Roma), al parecer por su propia iniciativa, mas ciertamente con el consentimiento del Vaticano, redactó un proyecto de reforma de la Ley de las Garantías,[31] en referencia al reconocimiento de la plena propiedad y de la extraterritorialidad de los palacios vaticanos, una eventual ampliación de la residencia del pontífice, la personalidad jurídica de la Santa Sede y las bases económicas de su manutención, el nombramiento de representantes estables que facilitaran las relaciones entre las dos partes.

En 1926 con precisas instrucciones de Mussolini, el ministro de Justicia Alfredo Rocco comunicó al Vaticano que era

---

tro de Justicia y jurista Alfredo Rocco, que tradujo en términos jurídicos las afirmaciones anteriormente confusas del fascismo. Después de la marcha de Roma, en noviembre de 1922, el fascismo obtuvo del Parlamento (donde contaba aún con una exigua minoría), la confianza y los plenos poderes. En julio de 1923, el Parlamento aprobó la Ley Acerbo que atribuía la mayoría absoluta al partido que reuniera 25% de los votos. En abril de 1924 se llevaron a cabo las elecciones con el nuevo método: siguió el asesinato del diputado socialista Matteotti y la secesión del Aventino. El 3 de enero de 1925, en un fuerte discurso, Mussolini asumió toda responsabilidad de lo acontecido y detuvo la oposición. El 9 de noviembre de 1926, los diputados del Aventino fueron declarados despedidos. Entre 1925 y 1928 la transformación constitucional actuó sobre todo en la base de estas seis líneas: *1)* Fuerte limitación de la libertad de prensa (ley de 31 de diciembre de 1925); *2)* extensión de los poderes del Ejecutivo (ley del 31 de enero de 1926; *3)* a la que siguió la reforma de la administración comunal y provincial); *4)* supresión de la libertad sindical (Ley Rocco del 3 de abril de 1926 y del 1 de julio de 1926); *5)* nueva ley electoral que estableció una lista única preparada por el Gran Consejo Fascista (mayo de 1928); *6)* atribución de tareas fundamentales al Gran Consejo (ley del 9 de diciembre de 1928).

[30] Carlo Santucci (1849-1932). Nacido en una noble familia romana, senador desde 1919 hasta su muerte. Jurista romano, dividió por mucho tiempo su actividad entre el ejercicio de la profesión forense y la participación en la Acción Católica, de la que fue uno de los miembros más representativos; factor convencido de la conciliación entre Estado e Iglesia.

[31] Propuesta de solución ofrecida por el Reino de Italia mediante la llamada Legge delle Guarentigie (Ley de las Garantías) del 15 de mayo de 1871. Con una indemnización económica y la asignación de una pequeña área alrededor de San Pedro se pretendía resarcir al papa por la pérdida de sus territorios, y garantizar su independencia. Claramente Pío IX rechazó con firmeza estos ofrecimientos.

su intención tomar en examen la cuestión romana. Luego de algunos intentos estériles por establecer contactos, en agosto, el abogado Francesco Pacelli,[32] hermano de Eugenio (futuro Pío XII), entonces nuncio en Berlín, tuvo una conversación con el consejero de Estado, Domenico Barone,[33] a raíz de la cual el 4 de octubre Mussolini autorizó a este último para que empezara negociaciones confidenciales con la Santa Sede. El secretario de Estado consultó a los cardenales italianos y extranjeros, y el 26 de octubre le asignó al abogado Pacelli una tarea análoga.[34]

Las negociaciones confidenciales que siguieron hasta noviembre de 1928, cuando empezaron los coloquios oficiales, se prolongaron más de lo previsto. Incluso, tuvieron lugar momentos dramáticos, al punto de ser tres veces interrumpidas las negociaciones por voluntad de Pío XI, irreductible en su oposición a las pretensiones fascistas de monopolizar la educación juvenil, y constante en condenar las numerosas violencias cometidas en diversas ocasiones en contra de las asociaciones católicas. La primera suspensión sobrevino el 6 de enero de 1927, ante las primeras noticias de las disposiciones gubernamentales que otorgaban a la Opera Balilla el derecho de controlar todas las instituciones educativas de los jóvenes y de suprimir los grupos *scout* católicos, en los pueblos menores a veinte mil habitantes. El papa, según una línea tradicional en la historia de la Iglesia, protestó y reivindicó en el ámbito teológico los derechos de la Santa Sede, a excepción de ceder de hecho, disolviendo él mismo los grupos *scout* condenados por la ley.

---

[32] Francesco Pacelli, nacido en Roma en 1874, experto en Derecho de las aguas públicas, antes de la negociación concordataria. Por su obra obtendría el título de marqués y, sucesivamente, su familia hará alarde del nombramiento principesco vaticano.

[33] Domenico Barone es uno de los principales juristas que apoyó al gobierno en la preparación de las nuevas leyes fascistas, su tendencia moderada no siempre encontró la aprobación de Mussolini.

[34] El cardenal Gasparri escribe al abogado Francesco Pacelli, Vaticano, 24 de octubre de 1926, en Alberto Biggini, *Storia inedita della Conciliazione* (Milán: Garzanti, 1942), 72-74.

> Parece que una oscura amenaza –amenaza confirmada por una nube de sospechas, injerencias y dificultades– se libere y esté suspendida sobre las organizaciones y obras, sobre todo juveniles, de *Acción Católica,* la niña de Nuestros ojos y también parece estar en peligro la educación y formación cristiana de la juventud. Parece que una vez más se revele y se pronuncie una concepción del Estado que no puede ser la concepción católica, mientras haga del Estado el fin, y del ciudadano, del hombre un medio, todo en ello monopolizando y absorbiendo […] Esperamos y confiamos en que, alejada y suprimida toda razón de desconfianza y devuelta y asegurada la confianza en todos los buenos y honestos, acontezca más coordenada y eficaz así como más completa y concordante la cooperación de todos al bien y a la propiedad común.[35]

En este clima poco sereno, se llevaron a cabo las labores de los dos fiduciarios. Una primera redacción de los pactos fue elaborada entre noviembre de 1926 y febrero de 1927. Un nuevo proyecto que representaba un acuerdo entre las exigencias opuestas de las dos partes, fue elaborado hacia la mitad de 1927, pero sólo más tarde, al año siguiente, fue examinado por el jefe de gobierno. Un tercer esquema, desde agosto de 1928, ya se acercaba a la redacción definitiva, que fue laboriosamente alcanzada en enero-febrero de 1929.

La Cuestión Romana abierta en 1870 con la ocupación de la Roma papal por parte de las tropas del Reino de Italia, se concluyó formalmente en febrero de 1929 con la redacción de dos documentos: la estipulación del *tratado* que instituye el nuevo Estado de la Ciudad del Vaticano y la firma del *concordato* que regula, como en otras ocasiones, las relaciones entre la Santa Sede y el Estado italiano en orden con las respectivas esferas de influencia. El concordato es, sin duda, muy favorable a la Iglesia, pues le brinda importantes ventajas y le concede amplios márgenes de libertad.

El *tratado* resolverá la Cuestión Romana mediante la creación del *Estado de la Ciudad del Vaticano,* que Italia reconocía bajo la "soberanía del Romano Pontífice" (artículo 26). La Santa Sede reconocía la superación de la situación que había sido determinada por la Brecha de Porta Pía (20 de septiembre de 1870: ocu-

[35] Alocución de Pío XI en Consistorio, 20 de diciembre de 1926, en *La Civiltà cattolica*, vol. I, quad. 1837, 24 de diciembre de 1926, 15-20.

pación de Roma por el ejército italiano); y reconocía que, aceptando la soberanía del nuevo Estado, había vuelto a encontrar las garantías de libertad e independencia soberana necesarias para el desempeño de su misión apostólica.

Mediante el artículo 3 del Tratado, Italia reconoce: "A la Santa Sede la plena propiedad y la exclusiva y absoluta potestad y jurisdicción soberana sobre el Vaticano, así como está actualmente constituido". Se trata, a excepción de cambios marginales, del territorio que la Ley de las Garantías (1871) había asignado "en gozo" a la Santa Sede. No se hacían, en cambio, entrar en el ámbito de la soberanía pontificia y, por lo tanto, no forman parte de la Ciudad-Estado, las "basílicas patriarcales de San Juan en Letrán, Santa María Mayor y San Pablo, con los edificios anexos", todo lo cual era constituido por el artículo 13 del Tratado en "plena propiedad" de la Santa Sede. Del Estado en cuestión es evidente la "exagerada pequeñez", con sus 0.49 km^2 de superficie, la Ciudad del Vaticano es "enclave", es decir totalmente circundada por el territorio italiano y ciertamente no posee los recursos necesarios y suficientes para su supervivencia autónoma.

Mientras en el Concordado, el artículo 1, acerca de la relación del Estado con la religión católica, reafirmaba "el principio consagrado en el Art. 1 del Estatuto del Reino en 1848", y trasforma Italia en un estado confesional; "por el cual la religión católica, apostólica y romana es la sola religión del Estado".

Si procedemos a un esquemático examen de las materias reguladas por los 45 artículos del Concordato, podemos, en primer lugar, recordar el art. 11: reconocimiento de los días festivos establecidos por la Iglesia; art. 13 y 14: acerca de la enseñanza de la doctrina católica en las escuelas públicas; art. 37: sobre los deberes religiosos de la juventud.

Comparaciones

Como hemos observado la cronología de la negociación, la preparación y estipulación de los Pactos de Letrán sugiere analogías y comparaciones interesantes con los Arreglos de 1929.

Antes de todo, la política de Pío XI respecto a las asociaciones o partidos católicos sigue internacionalmente una línea que no deja espacio a realidades que no dependen de forma directa de la jerarquía. Éste es un cambio muy fuerte: incluso Pío IX había aceptado la idea de asociaciones de laicos no dependientes de la jerarquía, como en Italia la "Obra de los Congresos". El Partido Popular Italiano[36] había sido disuelto por el fascismo en 1926, pero en realidad el Vaticano era en estricto contrario a un partido católico dirigido por laicos que no dependían directamente de la jerarquía. Lo mismo se dice para la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa; el Vaticano y la mayoría de los obispos no tenían en buen ver a una Liga de asociaciones católicas que no dependían de forma directa del episcopado.[37] Más seguro y controlable era para los laicos un compromiso en la Acción Católica, una estructura vertical y, por estatuto, los líderes de la Acción Católica eran elegidos directamente por los obispos. Por esta razón, en Italia en 1926, a excepción de gran parte de los fundadores del Partido Popular contrarios al fascismo, la base del Partido Popular confluye en la Acción Católica. En los años 30 en México se hará lo mismo: la LNDLR, ya completamente deslegitimada, desaparecerá y será reemplazada por la Acción Católica.

También es posible encontrar varias analogías cronológicas, no sólo para los acuerdos firmados en 1929. En la segunda mitad de la década de 1920 en México hay una situación clara de guerra civil. En Italia la situación es diferente: la guerra civil se libró entre 1920 y 1922, y para 1926-1929 el país había logrado la paz social. Sin embargo, existe una sincronía evidente en 1929, pues a distan-

---

[36] En enero de 1919, el sacerdote Luigi Sturzo fundó el Partido Popular Italiano con el *placet* del Vaticano. La proclama y el programa con los que surgía oficialmente el partido, aunque no llevara el calificativo de "católico", tenía como emblema el escudo cruzado con el mote *Libertas:* un vínculo evidente con la defensa de los valores cristianos y la tradición cristiana medieval.

[37] Andrea Mutolo, "Aquellos laicos de mil novecientos veinte. Las relaciones entre el episcopado mexicano y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en el período de la Cristiada", *La Cuestión Social,* núm. 4 (octubre-diciembre de 2005): 383-384.

cia de pocos meses se firman los Pactos de Letrán en Italia (11 de febrero de 1929) y los Arreglos entre Estado e Iglesia en México (21 de junio de 1929). Además, las negociaciones duran tres años en ambos casos. En México, la Iglesia y algunos obispos comienzan a hablar de los Arreglos en 1926, el mismo año en que Barone y Pacelli son encargados respectivamente por el gobierno italiano y por el Vaticano. En 1927, en ambos estados, las negociaciones se interrumpen porque se vuelven públicas. Tanto México como Italia tenían elementos gubernamentales o cercanos al poder, absolutamente intransigentes y en contra de cualquier diálogo o negociación entre Iglesia y Estado. Mussolini y Elías Calles tienen que considerar siempre una amplia corriente anticlerical que no sigue en lo absoluto la política oficial del gobierno para buscar acuerdos con la Iglesia. Lo mismo acontece en el lado católico. Luigi Sturzo,[38] desde París, critica ásperamente a la Iglesia, en cuanto que servil y en buenas relaciones con un régimen totalitario; asimismo, la LNDLR, después de un silencio inicial, afirma que la Iglesia ha traicionado al pueblo: "La Guardia Nacional (*sic*) desaparece, no vencida por sus enemigos, sino, en realidad, abandonada por aquellos que debían recibir los primeros frutos, el fruto valioso de sus sacrificios y abnegaciones [...]".[39]

Para finalizar, y luego de un breve periodo relativamente tranquilo, en 1931 la Iglesia acusó tanto al gobierno

---

[38] Luigi Sturzo (Caltagirone 1871-Roma 1959), sacerdote y político italiano de origen siciliano, fue fundador y secretario del Partido Popular. Defendió la no-confesionalidad del partido y se opuso a las tesis colectivistas en materia de reforma agraria de la componente sindicalista. Contrario al fascismo y a toda forma de colaboracionismo con el régimen, fue obligado a abandonar la secretaría del partido debido a las presiones del Vaticano, favorable al régimen. Tras haber dejado Italia en octubre de 1924, vivió entre París y Londres y, al empezar la guerra, en Nueva York. Regresó del exilio en 1945. En la segunda posguerra se mantuvo independiente y, a veces, crítico hacia la Democracia Cristiana (el ex Partido Popular). En 1952, bajo petición de Pío XII, intentó la formación de un bloque de centro-derecha en ocasión de las elecciones locales en Roma. (Operación Sturzo). En el mismo año fue nombrado senador de la vida.

[39] Andrea Mutolo, *Gli "arreglos" tra l'episcopato e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929)*, (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003), 171.

mexicano como al italiano de no respetar los compromisos asumidos en 1929.

Así 1931 fue para Italia y México un año de persecuciones religiosas. En ambos casos el Estado no respetó los acuerdos establecidos en 1929. Para Italia el mayor problema fue la Acción Católica hostigada por el gobierno que deseaba educar a los jóvenes sólo por medio de las instituciones laicas oficiales, mientras que para México, sobre todo en algunos estados como Veracruz, Tabasco y el Distrito Federal, continuó durante años una dura persecución –incluso física– contra el clero y los fieles católicos.

Conclusión

Durante los 20 años en que convivieron el régimen fascista y la Iglesia, esta última logró solucionar antiguos problemas que venía arrastrando desde el siglo XIX. Logró también, conquistar posiciones y darle forma a una organización y cultura católica que estaría en la mejor posición para tomar el relevo del Régimen de Mussolini después de su caída en 1943.

Con el fin del fascismo, la desaparición de la monarquía de Saboya y el comienzo de la etapa democrático-republicana de la historia italiana, la Iglesia y las fuerzas católicas desarrollaron un papel protagónico. Los Pactos de Letrán fueron mantenidos en vigor e incorporados en la Constitución de 1948, lo que aseguró las posiciones conquistadas desde 1929. El nuevo partido católico fundado en 1942, la Democracia Cristiana –heredera del viejo Partido Popular de Luigi Sturzo– aseguró la hegemonía política, garantizando la estabilidad del país en el ámbito occidental durante la época de la Guerra Fría. Las elecciones de 1948 certificaron la preeminencia de la Democracia Cristiana como partido líder del frente democrático y "occidental".

Es paradójico que el fascismo, un Estado fuerte y autoritario, permitiera a la Iglesia católica encontrar históricamente un espacio de autonomía, ofrecimiento que con anterioridad los regímenes liberales nunca hicieron.

Hemos subrayado el hecho de que los Arreglos en México no representaron un cambio comparable con el que se dio en Italia, pero seguramente fueron el comienzo de una nueva etapa para la Iglesia. Es significativo observar que la Constitución no cambió en 1929, pero respecto a los Arreglos en los decenios sucesivos, el episcopado implementó una nueva estrategia en las relaciones con el Estado: el *modus simulandi*. La jerarquía dejó de lado el enfrentamiento directo con el gobierno, se olvidó de posibles reformas constitucionales para buscar un nuevo espacio de acción que empezaría a consolidarse a finales de la década de 1930. Más que *modus vivendi* sería *modus simulandi*: el Estado permitiría al catolicismo una relativa libertad y éste desarrollaría su acción sin respeto por las leyes constitucionales, sabiendo que la rigidez del gobierno no necesariamente sería tajante. El nuevo bajo perfil de la jerarquía era muy distinto al de la Iglesia que suspendía el culto en 1926. En 1927 cambiaron algunos elementos que no permitieron al episcopado conseguir sus objetivos: esto fue muy claro para un sector del catolicismo más pragmático, que veía en el conflicto armado y en la suspensión del culto un camino sin salida. Era indispensable cambiar la estrategia y dejar definitivamente el enfrentamiento directo en contra de un gobierno que era demasiado fuerte para ser derrotado.

Por ello en los Arreglos, el único punto importante de compromiso fue que la Iglesia restablecía el culto y que de esta forma concluía la etapa armada del conflicto religioso. Por otra parte, el gobierno de forma muy retórica, dejaba ver que los caminos para una reforma constitucional estaban abiertos: empezaba así el *modus simulandi* entre Iglesia y gobierno.

La difícil situación de la Iglesia católica durante los primeros años del cardenismo

Yves Solis Nicot

Entre 1934 y 1936 la Iglesia católica en México sufrió un recrudecimiento de la violencia que provocó una ruptura mayor entre la jerarquía y sus fieles. A raíz de los Arreglos religiosos de 1929, la primera tuvo que renunciar a dar apoyo a las fuerzas más radicales y violentas en lucha contra el Estado. Algunos fieles y líderes de la resistencia católica se sintieron abandonados y no comprendieron la postura de los obispos y arzobispos mexicanos. Es en este contexto que se fueron promoviendo el rescoldo y la albérchiga, conceptos que hacen referencia a la segunda etapa de la Guerra Cristera. Fue así que en 1935 tras una primera etapa de conflicto abierto que alcanzó su cúspide, el Estado y la Iglesia iniciaron una nueva fase de negociación y tolerancia, con la creación de un *modus vivendi* real. Dicho acuerdo estuvo favorecido por la voluntad política de algunos actores nacionales, como el presidente Lázaro Cárdenas o el arzobispo de México, Luis María Martínez, pero también por la activa participación de negociadores extranjeros del Vaticano, como de Estados Unidos.

La historiografía tradicional ha insistido en el estudio de la situación de la Iglesia católica romana mexicana durante la Guerra Cristera. El periodo conocido como la albérchiga,[1] Segunda Cristiada, que surge a raíz de los acuerdos de 1929, continúa siendo un terreno poco investigado. La mayoría de los estudios de ese periodo se enfocan en la cuestión educativa o se circunscriben a la arquidiócesis de México.

[1] Un tipo de melocotón, en el caso de la agricultura mexicana, que hace referencia al fruto de temporada o a la segunda cosecha. "Rescoldo" es uno de los conceptos usados para referirse a la segunda etapa de la Guerra Cristera después de la firma de los Arreglos en 1929.

Este texto pretende plantear un panorama general de la situación en las diócesis y arquidiócesis de toda la República, basándose principalmente en una encuesta enviada por los obispos y arzobispos a la Santa Sede, y que fue consultada en los Archivos Secretos Vaticanos, recién abiertos.

En 1934, luego de cinco años de haberse pactado los Arreglos religiosos en México[2] y con la elección de un nuevo presidente, la situación de la Iglesia católica en México parecía aún más compleja que en 1929, pues volvió a presentarse uno de sus grandes temores: la difusión y publicación en los periódicos de sus negociaciones con Estados Unidos para dar fin de manera eficaz al conflicto religioso en México. La cuestión que formulo tratará de entender el impacto que tuvo la elección de Lázaro Cárdenas como presidente y el cambio político que su administración generó en torno a la cuestión religiosa en México. Presentaremos las complejidades que llevaron hacia la búsqueda de una nueva vía de negociación entre la Iglesia católica y el Estado. Este artículo también propone un acercamiento al conflictivo momento de 1934 para mostrar la situación de la Iglesia católica durante los primeros años del cardenismo y, posteriormente, mostrar los primeros signos de mejoría que se presentan a partir de 1936.[3]

---

[2] En 1929, Emilio Portes Gil, junto con Leopoldo Ruiz y Flores, acordaron unos Arreglos religiosos para de manera no oficial desarrollar un periodo de distensión entre la Iglesia católica y el Estado mexicano. Dichos Arreglos fueron vistos por algunos sectores católicos como una traición. La reciente apertura de los Archivos Vaticanos muestra más bien un fuerte consenso. Se puede revisar en particular: Andrea Mutolo, "La Iglesia mexicana después de los Arreglos entre Estado e Iglesia (1929-1931)", en *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, Siglo XX,* coords. Franco Savarino y Andrea Mutolo (México: El Colegio de Chihuahua, AHCACLC, 2006), 31-44; o la obra ya clásica de Jean Meyer, *La Cristiada,* t. I, *La guerra de los Cristeros*, 25ª ed. 2005 (México: Siglo XXI Editores, 1973).

[3] El proceso iniciado en esos años culminará en 1938 con la disminución de los ataques públicos del Estado hacia los obispos y de éstos hacia los representantes políticos en México. En este sentido las posturas de conciliación de dos arzobispos son fundamentales: Luis María Martínez, de la Arquidiócesis de México, y José Garibi y Rivera, de la Arquidiócesis de Guadalajara.

"El complot católico" de 1934

En su largo reporte del 8 de noviembre de 1934 dirigido a la Secretaría de Estado de la Santa Sede, monseñor Amleto Cicognani[4] se interesaba en los acontecimientos internos de México, en las declaraciones del delegado apostólico, monseñor Leopoldo Ruiz y en lo publicado al respecto en el periódico oficial *El Nacional,* así como en la postura de Ruiz en relación con Estados Unidos[5] a través del padre John Burke.[6] El 20 de octubre de 1934, el delegado apostólico en México, se manifestó contra la violencia de las autoridades mexicanas hacia la Iglesia católica.[7] Su mensaje de protesta, reportado por Enrique del Valle, sacerdote jesuita,[8] y publicado el 24 de octubre de 1934, marcaba según el jesuita una nueva ruptura de la Iglesia con el Estado y una serie de

---

[4] Amleto Cicognani (1883-1973) fue un prelado italiano. En 1905 fue ordenado sacerdote en Faenza, Italia. En 1933 fue nombrado Obispo titular de Laodicea y ocupó el cargo de Delegado Apostólico en Estados Unidos, tras el nombramiento de Pietro Fumasoni-Biondi como prefecto de la Congregación para la Propagación de la Fe.

[5] Reporte núm. 9896-i de Mons. Cicognani a Pizzardo. 8 de noviembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México, periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico.* Fasc. 338.

[6] John Joseph Burke (1857-1936) fue un sacerdote paulista (Congregación Misionera de los Estados Unidos) y editor del *Catholic World* de 1903 a 1922. Ocupó el cargo de primer secretario de la *National Catholic War Council* que fue transformada en 1922 en *National Catholic Welfare Conference*. Cooperó con Rusia en la lucha contra la hambruna de 1922 y fue oficialmente encargado, gracias a su relación con el embajador de Estados Unidos en México, Dwight Morrow, de encontrar una solución entre el clero mexicano representado por Pascual Díaz Barreto y Leopoldo Ruiz y Flores, y los funcionarios públicos. Junto con el embajador Dwight Whitney Morrow, el jesuita Edmundo Aloysius Walsh y Miguel Cruchaga Tocornal, desempeñó un papel esencial en los acuerdos firmados en 1929, poniendo "un término" al conflicto.

[7] Protesta del Delegado Apostólico. 20 de octubre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico.* Fasc. 338.

[8] Enrique María del Valle, sacerdote jesuita mexicano. Fue provincial durante la década de 1930. Entre otros, promovió la fundación de la Obra Nacional de la Buena Prensa.

problemas que recrudecieron nuevamente la persecución.[9] En dicho documento, Ruiz criticó la postura antirreligiosa de los perseguidores de la Iglesia católica. Retomaba la importancia de la Constitución de 1917 y su relación con las leyes inicuas que buscaban limitar el número de sacerdotes, en algunos estados, uno por cada cien mil habitantes. Se sorprendía de las contradicciones del discurso de campaña del general Cárdenas con la realidad de su gobierno. Se preguntaba, ¿dónde quedaron las promesas de libertad de conciencia y libertad de enseñanza anunciadas por el candidato? En esta carta, criticaba también el socialismo y reafirmaba la imposibilidad para cualquier católico de comulgar con las ideas socialistas. A raíz de las declaraciones del delegado apostólico Ruiz y Flores, el diario *El Nacional,* en las ediciones del 27 y 28 de octubre publicó artículos y cartas del delegado apostólico, calificados como "Una tenebrosa conspiración del clero de México contra el régimen revolucionario".[10] Explicaba "Cómo está organizada la conspiración clerical", apoyaba el argumento con cartas de algunas católicas que estaban trabajando a favor de la Iglesia en Estados Unidos y denunciando las "exacciones" del gobierno.[11] El mismo domingo, el arzobispo de México Pascual Díaz Barreto publicó una carta, que en lugar de ser entendida como aclaración, fue juzgada por *El Nacional* como una comprobación de lo anunciado en días precedentes, en la que el arzobispo –según el diario– establecía la responsabilidad de Leopoldo Ruiz y Flores, y por lo tanto, de la Santa Sede; en tanto que la intención de la carta había sido reafirmar que los obispos y arzobispos habían actuado dentro de los límites impuestos por la ley, en su derecho para defender a la Iglesia católica.

Como respuesta a las acusaciones de *El Nacional,* el 30 de octubre el delegado Ruiz y Flores declaró a la *Associated Press,* que

[9] Enrique del Valle. Apuntes sobre la situación político-religiosa en México. Noviembre 1934. ARSI (*Archivum Romanum Societatis Iesu.*) Provincia Mexicana. 1012. 1934-1935. I. (39) Praep. Provin. (1934).

[10] *El Nacional,* sábado 27 de octubre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, México, periodo IV-11, Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico.* Fasc. 338.

[11] *El Nacional,* domingo 28 de octubre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

su llamamiento en defensa de la Iglesia católica en nada implicaba un llamamiento a la lucha armada.[12] Que en lo publicado por *El Nacional* veía una voluntad de preparar a la opinión pública para que en lugar de observar la eliminación de elementos juzgados como incómodos por parte del propio gobierno –que el mismo podría eliminar–, la opinión pública acusara a los jerarcas católicos. Sostuvo también que las afirmaciones de cualquier católico en ningún momento implicaban la aprobación por parte del episcopado o de la Santa Sede. Estas revelaciones y la fuga de información preocuparon al delegado apostólico en Washington, Amleto Cicognani, y a varios prelados de la curia romana. De hecho, Leopoldo Ruiz y Flores tuvo que diseñar una estrategia para situar el contexto de esas declaraciones como si las hubieran hecho en San Antonio Texas, lugar de su residencia, y no en Washington. Esto con la finalidad de evitar que tuvieran mayor difusión e hicieran más notoria la realidad de la búsqueda en Estados Unidos de convenir un apoyo para lograr la resolución del conflicto religioso.[13]

El 6 de noviembre de 1934, en una carta abierta al presidente Abelardo Rodríguez, el delegado Ruiz y Flores aclaraba la situación y reafirmaba su inconformidad por la "violación" de las cartas por parte de las autoridades, lo que los había llevado a buscar otros medios para comunicarse, como el uso del latín o de mensajes cifrados. Insistió en que no había sido ni era la intención del episcopado, del clero, ni de los católicos, utilizar medios violentos para defender sus derechos. La resistencia podía ser pacífica. Aclaró también lo que era el Comité Episcopal:

> El Comité Episcopal no es sino el mismo que funcionó desde 1924 hasta 1929, y su misión es ser órgano oficial del Episcopado para todo lo que mira a la instrucción y dirección de los católicos en su con-

[12] Declaraciones de Leopoldo Ruiz y Flores a la *Associated Press* en respuesta a las acusaciones de *El Nacional*. 30 de octubre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[13] Nota a la declaración de Leopoldo Ruiz y Flores. 8 de noviembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

> ducta en las presentes circunstancias, siempre dentro de los términos pacíficos cuando se trate de defender sus derechos. Estaría equivocado por tanto quien creyera que ese Comité es centro de rebelión o de oposición sistemática al gobierno. [14]

En el mismo documento afirmaba que en ningún momento había buscado la intervención del gobierno estadounidense, sino que en la delegación apostólica en Washington únicamente se trataban asuntos y que, por lo tanto, era más que natural que él estuviera en contacto con el Secretario de la National Catholic Welfare Conference (NCWC).[15] El padre John Burke era conocido por el papel que desempeñó para promover un acercamiento con el presidente Calles en 1927 y 1928. A raíz del nombramiento de Edmundo Aloysius Walsh como encargado de las negociaciones en mayo de 1929, Burke se sintió desplazado.[16]

El delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores tenía la obligación de pedir ayuda a John Burke porque era persona grata del gobierno mexicano.[17] El tono de esta carta era más de apaciguamiento y reconciliación. El 21 de noviembre de 1934, el Santo Padre, a través de su Secretaría de Estado, decidió suspender los acercamientos con el presidente Franklin D. Roosevelt y mostraba cierta molestia en cuanto a la interpretación del dele-

---

[14] Carta abierta al presidente Abelardo Rodríguez. 6 de noviembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[15] La *National Catholic Welfare Conference* es la Conferencia de los Obispos y Arzobispos Norteamericanos. Durante la Primera Guerra Mundial se formó el *National Catholic War Council,* en 1919 al final de la misma, cambió su nombre a *National Catholic Welfare Council*, y en 1922, se transformó en *National Catholic Welfare Conference*. La NCWC buscaba sistematizar las discusiones de las reuniones anuales de los obispos y arzobispos de Estados Unidos y ofrecer una unidad de acción frente a las problemáticas que ocupaban al clero estadunidense.

[16] Manuel Olimón Nolasco. *Diplomacia insólita, el conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)* (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2007), 73-76.

[17] Recordemos que en 1927 y 1928 había sido un artífice de las negociaciones que permitieron los Arreglos religiosos de 1929.

gado apostólico de Estados Unidos, de que se había ordenado por parte de la Santa Sede un acercamiento con Roosevelt.[18] En esa fecha, la Secretaría de Estado ya había reflexionado sobre el extenso reporte de Amleto Cicognani, referente a la situación de México. Leopoldo Ruiz y Flores, también había expuesto lo difícil de esta situación en sus reportes 68, 69 y 70. Según la Santa Sede, la situación de la Iglesia Católica Apostólica Romana en México se había visto agravada por las imprudencias cometidas y reconocidas por monseñor Ruiz al enviar comunicaciones que trataban asuntos extremadamente delicados por la vía tradicional, permitiendo que fueran interceptadas y publicadas por el gobierno. Las cartas interceptadas le dieron una justificación al gobierno para continuar en su línea de acción. Este hecho obligó a repetir las precedentes declaraciones del futuro presidente Cárdenas. La posibilidad de volver legal la persecución era real, pues la idea de un complot católico resultaba verosímil, tal como manifestaban las diferentes ediciones de *El Nacional*. Las declaraciones posteriores de Leopoldo Ruiz y Flores fueron totalmente ineficaces para detener al gobierno en su nueva iniciativa de persecución a los ojos de la Secretaría de Estado de la Santa Sede.[19] La Santa Sede estaba informada por diferentes vías; destacan las comunicaciones del sacerdote Alfredo Ottaviani,[20] quien en-

[18] Cifrado 3731/34 enviado originalmente sin número, de Giuseppe Pizzardo a Amleto Cicognani. 21 de noviembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuovo trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[19] Comentario al reporte número 9896. 20-XI-1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico.* Fasc. 338.

[20] Alfredo Ottaviani fue un sacerdote italiano. En 1916 fue ordenado sacerdote en Roma. A partir de 1922 empezó a tratar con la Curia Romana y en 1926 llevó a cabo oficios secretariales en el seno de la Secretaría de Estado. En 1931 recibió el cargo honorífico de protonotario apostólico. En 1953 fue elevado al rango de Cardenal y nombrado Pro Secretario de la Congregación del Santo Oficio. En 1959 fue secretario de la Congregación del Santo Oficio. Durante el Concilio Vaticano II fue una de las voces más influyentes entre el sector conservador de la curia. En 1966 fue nombrado Pro Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe hasta 1968, fecha de su retiro. Murió en 1979 siendo Prefecto Emérito de la Congregación de la Doctrina de la Fe.

viaba regularmente los boletines del *News Service* de la Nacional Catholic Welfare Conference a Giuseppe Pizzardo,[21] secretario de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Estos boletines, que a su vez Ottaviani los recibía desde Estados Unidos, hacían referencia a los últimos acontecimientos en México; como la suspensión del culto católico a partir del 25 de octubre en todo el estado de Chihuahua y el exilio a Estados Unidos del obispo Antonio Guízar y Valencia,[22] la situación en el estado de Colima, del que fueron expulsados todos los sacerdotes y el obispo José Amador Velasco y Peña,[23] quien se encontraba en la ciudad de México.

Por otro lado, *El Nacional* promovió un evento de adhesión a la política anticlerical del Estado que también se había reportado a Roma. Amleto Cicognani lo relativizaba diciendo que todos los asistentes eran "acarreados". Sin embargo, esta reacción dificultaría los logros obtenidos para resolver la cuestión religiosa en México. Lo que más le preocupaba al delegado de la Santa Sede en Estados Unidos era la publicación de las cartas del delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores, en particular, las que había

---

[21] Giuseppe Pizzardo (1877-1970) fue un sacerdote italiano, secretario y presidente de la Curia Romana. En 1929 fue nombrado secretario de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y estuvo al tanto de la situación mexicana desde que comenzó el conflicto.

[22] Antonio Guízar y Valencia (1879-1971) fue un sacerdote mexicano originario de Cotija en Michoacán. Hermano menor de Rafael Guízar y Valencia. Eligió el camino al sacerdocio y fue ordenado en 1903. En 1919 fue nombrado obispo de Chihuahua. Durante la cristiada fue uno de los moderados y de los más críticos en torno a la postura radical de los obispos y arzobispos que respaldaban el conflicto religioso.

[23] José Amador Velasco y Peña (1856-1949) fue un sacerdote mexicano originario de Villa de la Purificación en Jalisco. Fue ordenado sacerdote en 1879 y nombrado obispo de Colima en 1903. En 1926 su postura era neutral esperando una respuesta de la Santa Sede. Durante la cristiada radicalizó su pensamiento y los informes de la Santa Sede lo presentaban como uno de los intransigentes, para sorpresa de Leopoldo Ruiz y Flores a quien la Santa Sede le pedía informes puntuales. Amador y Velasco no tenía problema con esta postura y había mandado a la Santa Sede su parecer y sus argumentos para apoyar que se tomara una decisión informada en Roma sobre los acontecimientos mexicanos.

dirigido al padre José Antonio Romero Ortigosa,[24] a Enrique del Valle, provincial de los jesuitas en México y al arzobispo Pascual Díaz Barreto. El problema de la primera carta es que hacía referencia a la dirección del Comité Episcopal, y que debían integrarla monseñor Pascual Díaz Barreto, monseñor José María González y Valencia[25] y Antonio Guízar y Valencia. José María González y Valencia, arzobispo de Durango era conocido por brindar apoyo a la defensa armada y por mostrarse contrario a los pasos que llevaron a un *modus vivendi* en 1929. Antonio Guízar y Valencia, obispo de Chihuahua, se encontraba exiliado fuera de México.

En la carta al provincial jesuita, Ruiz expresaba su deseo de que los miembros de la orden –además de José Antonio Romero y Eduardo Iglesias Cardona – participaran en apoyo al comité director de la Comisión episcopal. Sobre la misma, en enero de 1935, Enrique del Valle reportaba a Wlodimiro Ledochowsky[26] la raíz de los problemas en la cuestión religiosa. Así, surgió la idea de organizar de nueva cuenta un comité que representara a los obispos para estudiar y resolver los problemas del momento, para la vida y la libertad de la Iglesia católica.[27] Reportaba también que había sido en ese

[24] José Antonio Romero Ortigosa (1888-1960) fue un sacerdote jesuita mexicano. Ingresó a la compañía de Jesús en 1904 y fue ordenado sacerdote en 1922. Fue un importante divulgador del pensamiento católico, y parte fundamental en la publicación de revistas, algunas de ellas publicadas desde la clandestinidad durante la Guerra Cristera. Fue el primer director de la Obra Nacional Buena Prensa.

[25] José María González y Valencia (1884-1959) sacerdote mexicano originario de Cotija Michoacán. En 1924 fue designado obispo auxiliar de Durango y en 1924 ocupó el arzobispado de Durango. Fue un ferviente defensor de la lucha armada. El Estado Mexicano y parte de los obispos lo consideraban uno de los más radicales.

[26] Wlodimiro Ledochowsky (1866-1942) fue un sacerdote jesuita polaco quien nació en Baja Austria. Luego de estudiar en Viena, fue a la Universidad de Cracovia y después a la Gregoriana. En 1894 ingresó a la Compañía de Jesús. En 1915 fue nombrado general (el general 26). Jugó un papel preponderante en las políticas de la Santa Sede, y en México en particular. Fue un antimodernista y un anticomunista.

[27] Carta de Enrique del Valle a Wlodimiro Ledochowski. 4 de enero de 1935. ARSI (*Archivum Romanum Societatis Iesu.*) Provincia Mexicana. 1012. 1934-1935. I. (1) Prep. Provin. (1934).

momento cuando el señor delegado le había solicitado –en la carta cuya copia había sido interceptada por el gobierno y publicada en *El Nacional*– la cooperación de los jesuitas en la organización y funcionamiento de dicho comité. En su carta a monseñor Díaz, Leopoldo Ruiz atacaba al gobierno estadounidense y al Partido Nacional Revolucionario (PNR), y mencionaba que el gobierno era tiránico, despótico y lo condenaba por su doctrina socialista y antirreligiosa. Amleto Cigognani mostró su molestia con Ruiz y Flores quien le había entregado esta carta hasta el 27 de octubre, siete días después de haber sido difundida en México (20 de octubre). Según Cigognani, este hecho complicaba las negociaciones que el padre Burke estaba iniciando con el presidente Roosevelt de Estados Unidos, para que ese país interviniera en la cuestión mexicana.[28] Otro problema fue que esa carta no ayudaba en nada a la voluntad expresa de Ruiz y Flores por mantener un espíritu de paz y concordia, al contrario, le daba más argumentos y peso a la postura del gobierno. A esto había que agregar la molestia de que asuntos tan importantes circularan por mano de una laica dama católica, Sofía del Valle. A Cigognani le daba la impresión de que el delegado apostólico de México tomaba muy a la ligera y sin las debidas medidas de seguridad los difíciles, espinosos y delicados asuntos mexicanos, pues *El Nacional* mostraba claramente el papel desempeñado por esta mujer, a tal grado que a lo largo del artículo mencionaba por nombre a Sofía como una de las promotoras del complot católico.

De igual forma, Amleto Cicognani, reprochó a Leopoldo Ruiz y Flores el trato que reservaba para Estados Unidos en sus cartas. Según el delegado de Estados Unidos, "una expresión que pudo haberse evitado, especialmente en vista del camino que la Santa Sede había ordenado con el Presidente Roosevelt […]".[29] A

[28] Reporte número 9896-i de Mons. Cicognani a Pizzardo. 8 de noviembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[29] Reporte número 9896-i de Mons. Amleto Cicognani a Giuseppe Pizzardo. 8 de noviembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuovo trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

esto había que agregar la publicación de las cartas que hacían clara referencia a la propaganda opuesta al gobierno en Estados Unidos por medio de organizaciones católicas. La carta de Leopoldo Ruiz y Flores a Pascual Díaz Barreto y la carta de protesta del 20 de octubre representaban un problema por la acción que se esperaba de Estados Unidos, pues acusaba al gobierno estadounidense de haber apoyado la Revolución mexicana siempre. La publicación de *El Nacional* provocó la ruptura entre monseñor Ruiz y el delegado apostólico en Estados Unidos. El prelado mexicano no entendía del todo cómo los servicios secretos mexicanos habían logrado tener acceso a su correspondencia y mostraba su asombro por la publicación de la misma. Esto provocó que a su llegada a Washington para proponer un plan de acción pacífica y de conciliación, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores se encontrara totalmente desacreditado.[30] El padre John Burke le había dicho que no insistiera. Monseñor Leopoldo Ruiz y Flores no había expuesto su plan de manera concreta a John Burke ni a Amleto Cicognani, pero después de la protesta pública y de los diferentes documentos publicados en México, al delegado apostólico en Washington le parecía ver con mayor claridad que la intención del prelado mexicano era organizar una resistencia fuerte y compacta de católicos para oponerse al gobierno de México. Para ello buscaba el apoyo del gobierno y de los católicos de Estados Unidos. La dirección de dicho organismo estaría a cargo de un triunvirato de prelados (Pascual Díaz Barreto, José María González y Valencia y Antonio Guízar y Valencia) y la ejecución a cargo de un comité integrado por sacerdotes y seglares y por los jesuitas José Antonio Romero y Eduardo Iglesias Cardona. Con la ayuda de los dos últimos este comité debía dirigir y asistir a las asociaciones ya constituidas en México, y fundar una nueva que reuniera a todas las fuerzas católicas en una sola.

La mayor preocupación con todo esto era la participación de seglares, que podía juzgarse como peligrosa en asuntos tan

[30] Declaraciones a la prensa, 25 de octubre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

graves. Para el delegado de Estados Unidos, la intervención de Sofía del Valle por comisión del delegado apostólico en México, provocaría desconfianza en la opinión pública, pero sobre todo en el propio gobierno de Estados Unidos, ya que al emplear canales de comunicación no seguros se ponía en riesgo cualquier negociación no oficial. La publicación dañaba considerablemente los avances en los intentos de pacificación. La impresión de Amleto Cicognani, era que Ruiz y Flores seguía bajo la influencia del proyecto de monseñor Francis Clement Kelley[31] y que su actuar demostraba que no tenía fe en la intervención pacífica y diplomática del gobierno estadounidense. Para Cicognani, la resistencia pacífica de los católicos mexicanos y el peso de la opinión pública de Estados Unidos conseguirían un mejor resultado.

El gobierno de Estados Unidos decidió no apoyar en ese momento la propuesta, pues veía como problemático que en ninguna de las cartas descubiertas existiera una condena de la acción armada. Esto sorprendió a los miembros del gobierno de Estados Unidos, pues de acuerdo con sus informes la acción armada había quedado prohibida por la Santa Sede y había recibido la condena del propio Ruiz y Flores en 1928.

La raíz de todo esto era la publicación de una carta de Díaz[32] reafirmando la condena de la lucha armada, una decla-

---

[31] Francis Clement Kelley (1870-948) fue un sacerdote y obispo estadounidense nacido en Canadá. Se ordenó en 1893 en Detroit, Michigan. Fue muy activo durante la Revolución Mexicana y apoyó a varios obispos mexicanos en el exilio. Por encargo de monseñor James Edward Quigley, arzobispo de Chicago, escribió *The Book of Red and Yellow. Being a Story of Blood and a Yellow Streak,* sobre la situación del clero en México, que se publicó en 1915. Fue el autor de la protesta de los obispos estadounidenses publicada el 12 de diciembre de 1917 contra la Constitución de México sancionada ese año en Querétaro. En 1935 publicó el famoso panfleto *Blood drenched Altar,* sobre la situación religiosa en México. Tuvo en particular una relación estrecha con Francisco Orozco y Jiménez. Quien mejor ha trabajado este tema ha sido Robert Curley. Robert Curley, "Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900-1926", en *Working Paper* 349 (Notre Dame: Helen Kellogg Institute for International Studies, 2008), 64.

[32] Declaraciones hechas a la prensa. 25 de octubre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

ración de Ruiz a la *Associated Press*[33] preparada con la ayuda de Burke y, finalmente, la carta abierta al presidente Rodríguez. Para el delegado apostólico de Estados Unidos todo lo anterior indicaba que aunque bien organizada, la resistencia de los católicos de México no sería apoyada por el gobierno de Washington, y no por la falta de ayuda financiera de los católicos estadounidenses ni de la opinión pública de Estados Unidos,[34] sino que según el delegado Cicognani, el poder del PNR y el poder de Calles eran indiscutibles.

En las elecciones de junio de 1934, el PNR había ganado con un millón de votos mientras que los partidos de oposición solamente habían obtenido treinta mil. Calles controlaba el ejército y las principales industrias del país. Era el verdadero hombre fuerte de México. Cicognani reconocía que la situación de Leopoldo Ruiz y Flores no era nada fácil.[35] En 1928, cuando se había mostrado en contra de la lucha armada, fue acusado por muchos católicos de renegado y traidor a la causa católica en México. Muchos ejercieron presión para que elevara su "dulce voz" contra el gobierno mexicano. Según Cicognani, su posición debía ser más penosa por la fuerza de los intereses y de sus amistades, y habría provocado especulaciones muy fuertes sobre su comportamiento.

La oposición entre Cicognani y Ruiz representaba un nuevo problema para la solución que se podía brindar a la situación de México, aunque en su reporte insistía en que no había ningún

---

[33] Declaraciones de Leopoldo Ruiz y Flores a la *Associated Press* en respuesta a las acusaciones de *El Nacional*. 30 de octubre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[34] Reporte número 9896-i de Mons. Cicognani a Pizzardo. 8 de noviembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[35] Reporte número 9896-i de Mons. Cicognani a Pizzardo. 8 de noviembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

resentimiento personal.[36] A pesar de los Arreglos de 1929 el *modus vivendi* no funcionaba y parecía que quien se había llevado la mejor parte era el Estado. La no observancia de los Arreglos era un problema muy complejo por resolver. Quedaba claro que el gobierno solamente actuaría en caso de necesidad. Para los católicos, esto mostraba la urgencia de absoluta disciplina y obediencia, que no se lograba ni con los propios obispos. También mencionaba en este reporte al obispo de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate y a los sacerdotes y obispos que continuaban apoyando y patrocinando la revolución y la propuesta de monseñor Francisco Orozco y Jiménez de una intervención armada de Estados Unidos. A Cicognani le parecía bien pedir la posible mediación de un nuncio apostólico de alguna de las repúblicas de Sudamérica y del embajador correspondiente, e igualmente contar con un informador objetivo sobre la situación en México.

Para la Santa Sede resultaba sumamente importante retomar la idea del delegado apostólico de Estados Unidos; es decir, la necesidad de estar bien informada acerca de la situación en México.[37] A Eugenio Pacelli, en particular, le parecía primordial tener un informante que le diera luces sobre la confusa situación mexicana. De hecho, creía que podría enviar a la persona idónea y capaz bajo la apariencia de un comerciante o de un arqueólogo, así justificaría sus viajes por toda la República.[38] También tomó muy en cuenta la idea de tratar con un nuncio y un diplomático mexicano que a la vez tuviera buenas relaciones con Calles y que fuera un "amigo", Pacelli pensaba aprovechar la excelente

---

[36] Reporte número 9896-i de Mons. Cicognani a Pizzardo. 8 de noviembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

37 Comentario al reporte número 9896. 20-XI-1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuovo trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[38] Comentario al reporte número 9896. 20-XI-1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

relación de Francisco Borgongini Duca[39] con Julio Madero González,[40] quien había sido embajador de México en Roma entre 1924 y 1925.[41]

El 6 de diciembre de 1934, el arzobispo de Laodicea envió nueva información a Eugenio Pacelli, secretario de Estado.[42] El 14 de noviembre de 1934 en la asamblea anual que tuvo sede en Washington, la jerarquía estadounidense emitió una declaración sobre las condiciones religiosas en México,[43] en la que reafirmaba prin-

---

[39] Francesco Borgongini Duca (1884-1954) ordenado sacerdote en 1906. Fue miembro del Pontificio Seminario Romano Atheneo de Propaganda Fide entre 1907 y 1909. Oficial de la Sacra Penitenciaria Apostólica de 1909 a 1917. Chambelán privado de Su Santidad en 1917 y prosecretario de la Sacra Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Prelado de Su Santidad en 1921 y secretario de la Sacra Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios en 1922. En 1927 fue nombrado pronotario apostólico.

[40] Julio Madero González (1886-1946), hermano de Francisco I. Madero. Fue un general, ingeniero minero y diplomático mexicano. Después de la muerte de hermano, se sumó a las filas carrancistas y formó parte del Estado Mayor de Álvaro Obregón. En el gobierno de Álvaro Obregón ocupó un cargo en la Secretaría de Agricultura y Fomento. En 1922 comenzó su carrera diplomática como embajador de México en Suecia hasta 1923, cuando fue nombrado embajador en Italia. En 1924 le fueron encargadas las embajadas de México en El Salvador y Honduras, hasta 1927. En esa fecha fue nombrado embajador en Colombia, cargo que ocupó hasta 1932. Guillermo Palacios y Ana Covarrubias hacían notar en el ensayo "América del Sur", que justo su cercanía con la jerarquía católica había provocado una reprimenda por parte del canciller de México, Manuel C. Téllez. Corredor Latorre al ministro de Relaciones Exteriores, confidencial, México, 30 de junio de 1932, agn/co/fmre. Caja 634. Carpeta 15, 1932 (abril-junio). Citado en Guillermo Palacios y Ana Covarrubias, "América del Sur" en Mercedes de Vega (coord.). *Historia de las relaciones internacionales de México 1821-2010* (México: Secretaría de Relaciones Exteriores, Dirección General del Acervo Histórico Diplomático, 2011), 265.

[41] Comentario al reporte número 9896. 20-XI-1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuovo trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[42] Reporte número 10094-i. De Cicognani a Eugenio Pacelli. 6 de diciembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[43] Cifrato número 50. Cicognani. 18 de noviembre. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico.* Fasc. 338.

cipalmente el derecho inalienable de cualquier persona para profesar su religión, elegir su educación y expresar su sentir frente a su gobierno.[44] Esta declaración tuvo un eco favorable en toda la prensa estadounidense, no sólo en la católica. Diversas organizaciones protestantes y judaicas se unieron a los católicos en la condena a la persecución religiosa, por medio de artículos y discursos.[45] Incluso la prensa liberal se mostraba más favorable. Para entonces había comenzado un boicot contra los productos mexicanos. En noviembre, el Procurador General de la República expidió una orden de aprehensión, con autorización de Calles, contra monseñor Ruiz, delegado apostólico de México y contra monseñor Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla, con la acusación de haber promovido movimientos sediciosos entre los católicos mexicanos.[46]

El 1 de diciembre, el general Cárdenas tomó posesión como presidente de la República, y declaró que quería actuar plenamente en materia educativa, social y económica, de acuerdo con el programa del PNR, aun cuando se comentaba que el nuevo presidente no estaba totalmente de acuerdo con Plutarco Elías Calles y que podía surgir una ruptura entre ambos. Leopoldo Ruiz y Flores compartía esta idea. En esas fechas, William Montavon[47] estaba trabajando en un opúsculo relativo a la per-

---

[44] Statement of the Cardinals. Archbishops and Bishops of the United States issued at their General Meeting. November 14-15. 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[45] Reporte número 10094-i. De Cicognani a Eugenio Pacelli. 6 de diciembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[46] Text of indictment of his Excellency. Archbishop Ruiz. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[47] William Frederick Montavon (1874-1959) fue un prominente católico estadounidense. Tras estudiar en Notre Dame fue a la Universidad Católica de América. Fue superintendente de escuelas en Filipinas y después encargado de negocios para América Latina. En 1925, fue nombrado director legal de la *National Catholic Welfare Conference* y acompañó al padre John Burke, sirviendo de consejero y traductor sobre la cuestión mexicana.

secución religiosa en México que sería publicado por la NCWC. Se siguió la recomendación de monseñor Giuseppe Pizzardo y se suspendieron las negociaciones con el presidente Roosevelt mientras la opinión pública se tranquilizaba. Amleto Cicognani seguía pensando que el padre Burke era la persona idónea para tratar y lograr un arreglo con Franklin D. Roosevelt. La cuestión era saber cuáles serían los tiempos y los modos ideales para hacerlo.

El sábado 22 de diciembre 1934, el periódico Italiano *Il Lavoro,* retomó el tema de la cuestión religiosa, mostrando que los intereses del clero y de la Santa Sede respecto a la pseudolibertad religiosa eran meramente interesados y financieros.[48] De nuevo la Santa Sede albergaba ciertas esperanzas de mejorar la situación.[49] Para la Secretaría de Estado y, en particular para Eugenio Pacelli, resultaba muy importante observar el impacto que había tenido la declaración de los prelados estadunidenses en contra del gobierno anticlerical.

El 27 de diciembre de 1934 Cicognani le hizo saber a Eugenio Pacelli[50] que el embajador Daniels había hecho una declaración en México, apoyando la apertura y la libertad religiosa, así como la libertad de expresión y la libertad de prensa.[51] Asimismo, le envió el opúsculo escrito por Montavon[52] continuando

---

[48] *Il Lavoro*. Sábado 22 de diciembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[49] Nnúmero 4146/34. Cifrato de Pacelli a Cicognani. 29 de diciembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[50] Reporte número 10329-i de Cicognani a Eugenio Pacelli. 27 de dicembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[51] Extract from Thanksgiving addressed by Josephus Daniels at the Union Evangelical Church, Mexico City. Mexico. Jueves, noviembre 29, 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico.* Fasc. 338.

[52] The Church in Mexico protests. NCWC. 1934. ASV Archivo Secreto Vati-

el plan que Burke y Cicognani habían anunciado a Pizzardo. El 10 de enero de 1935, Pacelli le comunicó a monseñor Cicognani que veía con ojos favorables el interés que mostraban los estadounidenses para resolver la situación de los católicos en México y esperaba que dicha postura influiría eficazmente en la opinión pública.[53]

La "reactivación" del Comité Episcopal

La reactivación del Comité Episcopal había sido percibida por el Estado mexicano como un peligro potencial. De hecho, dicho Comité sería problemático y dificultaría las relaciones del delegado apostólico con la Santa Sede, con su principal aliado Pascual Díaz, con los obispos, y entre los obispos y la Santa Sede. Lo que debía ser un factor de unión, aparecía en 1934 y después en 1935 como un nuevo factor de ruptura. El Comité Episcopal se había constituido originalmente en 1926 a petición del delegado apostólico Caruana, con el objetivo de coordinar las actividades de los obispos durante la persecución. Exitoso, durante la presidencia del comité episcopal de Miguel de la Mora y Mora, había mostrado sus límites durante la presidencia de Leopoldo Ruiz y Flores. Después de los Arreglos de 1929 el comité fue suspendido.

En 1934 las cosas retornaron a una situación similar a la de 1926 y empeoraron en 1935: el Comité se reconstruyó aunque sin instrucción alguna de la Santa Sede.[54] La situación era compleja; había desacuerdo entre el delegado apostólico y monseñor Díaz por la presidencia del Comité; además de las imprudentes declaraciones del Comité presidido por un jefe ausente (el

cano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico.* Fasc. 338.

[53] Cifrado número 70/35 de Pacelli a Cicognani. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 338.

[54] Noticia preliminar a la pos. número 572. 1934-1938. Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, México, periodo IV-11, Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355-358.

delegado apostólico se encontraba en el exilio). Informado del surgimiento de un partido anticomunista que se proponía dar libertad a la Iglesia católica con una rápida revolución, el Comité Episcopal afirmaba no querer inmiscuirse en política, pero de hecho se manifestaba favorable a dicho partido.

En octubre de 1934, los jesuitas tuvieron un papel decisivo en la creación de este comité. En efecto, el padre Romero fue el primero en concebir la idea de que se reunieran los obispos de todo el país representados en una junta o comité, que funcionaría regularmente mientras duraba esa situación. El delegado apostólico le pidió en varias ocasiones a Enrique del Valle, por medio de Pascual Díaz, que le permitiera al padre Romero entrevistar de su parte a los prelados, para conocer su parecer acerca de la conveniencia de formar tal comité y acerca del personal que debía integrarlo,[55] lo cual fue aceptado.[56]

Aunque el comité se creó a finales de 1934, fue hasta el primero de mayo de 1935 que Leopoldo Ruiz escribió a Pacelli al respecto, desconociendo en ese momento que Pacelli ya estaba al tanto de las actividades del mismo.[57] Ruiz y Flores le decía que en 1926, concentrados bajo el consejo de monseñor Caruana, en la Ciudad de México, se reunieron varios obispos mexicanos que no tenían libertad de gobernar ni de administrar sus diócesis, y que establecieron un comité representativo de obispos que tomó la resolución de publicar protestas e instrucciones para responder a los problemas que vivía la Iglesia católica en México.

Para 1929, año en que los obispos regresaron a sus diócesis, el comité había quedado disuelto. Como las cosas iban de

---

[55] Carta de Enrique del Valle a Wlodimiro Ledochowski. 4 de enero de 1935. ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Provincia Mexicana. 1012. 1934-1935. I. (1) Prep. Provin. (1934).

[56] Carta de Enrique del Valle a Wlodimiro Ledochowski. 16 de noviembre de 1934. ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Provincia Mexicana. 1012. 1934-1935. I. (40) Prep. Provin. (1934).

[57] Reporte número 75 sul Comitato Episcopal. Leopoldo Ruiz y Flores a Pacelli. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

mal en peor, en 1934 se pensó en restablecerlo a iniciativa de los propios obispos. Antes de dar su aprobación, el delegado envió al jesuita José Antonio Romero a preguntar el parecer de los obispos, quienes estuvieron de acuerdo, aunque no aceptaron el nombramiento de Díaz Barreto como presidente. Esto confirmó la idea del arzobispo acerca de la inconformidad con el *modus vivendi* de 1929, que había logrado crear una atmósfera de desconfianza hacia él.[58] En la comunicación enviada se hacía un recuento de la situación religiosa-política en 1934, los jesuitas insistían en el hecho de que la protesta del delegado en octubre de ese mismo año, había coincidido con los trabajos de formación del nuevo Comité Episcopal, formado por tres prelados que en representación del Episcopado, estudiarían y resolverían unánimemente los graves problemas existentes en todas las diócesis. Este comité era el resultado de los esfuerzos realizados para la unificación del Episcopado, y de ser efectivo también contribuiría a la acción conjunta y poderosa de los seglares. Así lo manifiesta otro documento que señala:

> Desgraciadamente la actitud resuelta del Sr. Delegado contrasta la del Sr. Arzobispo de México. Éste por su cargo, por residir en la ciudad de México, por su habilidad y astucia, influye constantemente y muchas veces de manera decisiva en los asuntos político religiosos de toda la nación; y por otra parte se muestra decididamente acomodaticio. La actitud actual del Sr. Delegado en vista de que todas las condescendencias pasadas han tenido por resultado llevar a la Iglesia al extremo de esclavitud y destrucción en que se encuentra, es de protesta enérgica y de resistencia valerosa, con él está toda la masa del pueblo católico, que ya no se ve en la sumisión al Gobierno más que un verdadero suicidio moral. La actitud actual del Sr. Arzobispo de México es de seguir callando y tolerando para evitar males mayores; el pueblo lo tiene por verdadero cómplice [material] del gobierno. [59]

---

[58] Reporte número 75 sul Comitato Episcopal. Leopoldo Ruiz y Flores a Pacelli. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale.* Fasc. 355.

[59] Original en español. Apuntes sobre la situación político religiosa en México. Noviembre 1934. ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Provincia Mexicana. 1012. 1934-1935. I. (39) Prep. Provin. (1934).

Dicha idea y ruptura eran reforzadas por algunas quejas en contra de Rafael Guízar y Valencia por parte de Manuel Echeverría,[60] quien había querido participar en los Arreglos de 1929. En una carta a Pizzardo, Manuel Echeverría reprochaba la aparente humildad y pobreza de Rafael Guízar cuando tenía negocios multimillonarios e invertía en ranchos y casas, pero más que nada reprochaba su actitud. Mientras que Pascual Díaz en realidad obraba para mejorar la situación por su obra de "concordia", Rafael Guízar, al suspender el culto en Veracruz, tomaba actitudes que llevarían a la Iglesia a la ruina.[61] En esa carta Manuel Echeverría acusó al obispo de Veracruz de apoyar a los obispos de Tacámbaro y Huejutla y de promover una actitud beligerante e intransigente.[62]

En su reporte de enero de 1935 al general de la Compañía de Jesús en Roma, Enrique del Valle comentaba la postura del presidente del Comité, el arzobispo de México, quien en noviembre de 1934 se oponía a su propio funcionamiento.[63] Según el jesuita, el arzobispo decía que el comité era inoportuno y daba a entender que sería un estorbo para el manejo de los asuntos, mismos argumentos que el arzobispo haría llegar pos-

---

[60] Manuel Echeverría fue un banquero mexicano que mantenía buenas relaciones con la Iglesia y con el Estado alardeaba de su papel en los Arreglos del conflicto religioso y escribió en varias ocasiones a la Secretaría de Estado de Su Santidad para proponer su mediación. Manuel Echeverría logró, entre otras cosas, organizar una junta entre Antonio Guízar Valencia, obispo de Chihuahua, y Emilio Portes Gil. También le pagó todos los gastos a dicho obispo para que viajara a Roma para entregar su reporte al Sumo Pontífice. Es muy probable que estuviera emparentado con la familia dueña del almacén español Casa Manuel Echeverría, establecida en 1895 (al principio bajo el nombre de La Fama Italiana). Muy activa durante los festejos del centenario de la independencia y con gran capital para perseguir los fines que se proponía.

[61] Carta del señor Echeverría a Giuseppe Pizzardo. 22 de agosto de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 539. 1929-1934. *Lamenti contro il vescovo*. Fasc. 355.

[62] Carta de Leopoldo Ruiz y Flores a Enrique del Valle. 16 de octubre de 1934. ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Provincia Mexicana. 1012. 1934-1935. I. (40) Prep. Provin. (1934).

[63] Carta de Enrique del Valle a Wlodimiro Ledochowski. 4 de enero de 1935. ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Provincia Mexicana. 1012. 1934-1935. I. (1) Prep. Provin. (1934).

teriormente a la Secretaría de Estado de Su Santidad respecto al comité cuya formación había apoyado en octubre de 1934. Enrique del Valle fue muy crítico con el arzobispo, decía que era notable su deseo por dirigir la política religiosa y guiar las relaciones con el gobierno. Para él quedaba clara su voluntad de disminuir el papel del comité para proseguir con su propio sistema de negociación. El arzobispo de México defendía la idea de que la Iglesia no debía oponer franca resistencia ante el Estado invasor y sacrílego. Esto con el fin de no provocar la ira del gobierno y evitar su expulsión del país. Dicha hipótesis, que Enrique del Valle compartía con Wlodimir Ledóchowski, parecía comprobarse en los hechos:

> Monseñor Díaz fue arrestado antes de ser mandado al exilio, pero el gobierno, al conocer que la noticia había provocado mala impresión en los Estados Unidos, se contentó con imponer una multa que no fue pagada.
>
> Desde la mitad de marzo no hubo noticias de persecución en el Distrito Federal, y el culto se ejercía libremente. Esto se debía al hecho de que los Estados Unidos habían invitado a observadores en México para asegurarse de acabar con la persecución. El gobierno había publicado un libro de texto para la escuela hostil a la religión, [pero gracias al arzobispo de México] se logró que sólo en dos o tres escuelas de la ciudad de México se enseñara la doctrina socialista.[64]

En esta carta, Enrique del Valle asume que cuando habla de escuelas, se refiere a las privadas. El arzobispo Pascual Díaz no tenía influencia en las escuelas públicas de la Ciudad de México.[65]

Resultaba verosímil que ya desde 1934 las críticas hacia monseñor Díaz se oyeran fuerte. A finales de ese año surgió la idea de documentar la actitud de los señores obispos y la naturaleza de los problemas más urgentes. Los tres sacerdotes de la comisión auxiliar elaboraron un cuestionario que, con diversas modificaciones, debía servirle al delegado para que al

---

[64] Messico Comitato Episcopale. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[65] Valentina Torres Septién, *Comentarios*.

conocer la manera de pensar de gente representativa, tomara una decisión referente al comité.[66]

Por esta razón en su reporte a la Secretaría de Estado, monseñor Ruiz afirmaba que aunque muchas aseveraciones le parecían infundadas, éstas no impedían que la presidencia de monseñor Díaz fuera un obstáculo para los trabajos del Comité, y por ello prefirió declararse presidente del mismo.[67] En enero de 1935, Enrique del Valle, provincial de la Compañía de Jesús en México envió –como se ha mencionado– a Ledochowsky, un informe relativo a la creación del Comité Episcopal, que en gran parte había sido promovido por los padres jesuitas Romero e Iglesias. Señalaba que a partir de los Arreglos hechos por el delegado apostólico y el arzobispo de México con el gobierno mexicano en 1929, para que se reanudara el culto en la República y cesara la resistencia armada, casi siempre los obispos habían actuado por separado en sus respectivas diócesis.[68] Según el provincial, a medida que el resultado de dichos Arreglos se iba dando a conocer como un contrato de honor violado por parte del gobierno mexicano, la situación de la Iglesia católica iba siendo cada vez más dura.

La persecución religiosa se había recrudecido de tal manera que el pueblo abierta o veladamente solicitaba que los señores obispos dictaran normas y directrices. La distancia y otras circunstancias especiales impedían que los obispos se reunieran. Por otra parte, señalaba que era conocida la nula existencia de uniformidad en la manera de pensar entre ellos. Para evitar el resentimiento de Díaz, Ruiz y Flores se reservó la presidencia del comité autorizándolo para hacer uso de su nombre en los documentos que venían aprobados por la pro-

[66] Carta de Enrique del Valle a Wlodimiro Ledochowski. 4 de enero de 1935. ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu). Provincia Mexicana. 1012. 1934-1935. I. (1) Prep. Provin. (1934).

[67] Reporte número 75 sul Comitato Episcopal. Leopoldo Ruiz y Flores a Pacelli. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[68] Carta de Del Valle a Ledochowski.

pia institución y nombró como vicepresidente a monseñor Núñez, arzobispo de Oaxaca.

Otro problema fue que en algunos círculos de sacerdotes se enteraron de estos asuntos, como la participación de los jesuitas en el comité.[69] Los jesuitas llegaron al punto de decir que entendían que hubiera sido dolorosa la remoción para Pascual Díaz, pero que era "un gran beneficio poder quitar de las manos de dicho Señor Arzobispo el poder absoluto que había adquirido y que quería conservar en el manejo de todos los asuntos político-religiosos".[70]

El siguiente cuadro muestra la composición del comité que fue denunciado en octubre de 1934 por *El Nacional* y tan mal entendido por Cicognani.[71] El funcionamiento del mismo y de su comisión auxiliar aún no se habían normalizado, y ya había urgencia entre los obispos para estudiar y resolver problemas como tolerar o resistir el nuevo plan de educación de la famosa escuela socialista.[72]

---

[69] Carta de Del Valle a Ledochowski.

[70] Carta de Del Valle a Ledochowski.

[71] Reporte número 75 sul Comitato Episcopal. Leopoldo Ruiz y Flores a Pacelli. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale.* Fasc. 355.

[72] Carta de Enrique del Valle a Wlodimiro Ledochowski. 4 de enero de 1935. ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) Provincia Mexicana. 1012. 1934-1935. I. (1) Prep. Provin. (1934).

Cuadro 1: Composición del Comité Episcopal en 1934

Presidente
Delegado Apostólico, Leopoldo Ruiz y Flores
Vicepresidente
Arzobispo de Antequera, José Othón Núñez
Secretario
Obispo de Tulancingo, Vicente Castellanos y Núñez
Consejero con voz y voto
Arzobispo de Durango, José María González y Valencia
Arzobispo titular de Bósforo, José Ignacio Márquez y Toriz
Consejero con voz
Arzobispo de México, Pascual Díaz Barreto
Arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez
Arzobispo de Puebla, Pedro María Vera y Zuria
Comisión de sacerdotes consultores
José Antonio Romero S.J.
Eduardo Iglesias Cardona S.J.
Canónigo Emmanuel Yerena

[73]

Era comprensible el enojo de Pascual Díaz Barreto y su oposición a la circular núm. 4 del comité. Sin embargo, según Ruiz, el comité había recibido con beneplácito las instrucciones, normas y otros documentos que expedía, especialmente los relativos a las escuelas. Desde el principio, Leopoldo Ruiz pudo notar que Pascual Díaz no estaba muy conforme con el comité. Sus tendencias estaban dirigidas más hacia continuar el principio de tolerancia, haciendo y empleando cualquier recurso para que los maestros continuaran en las escuelas oficiales, para que las escuelas privadas no cerraran y esto permitiera a los padres enviar a sus niños a la escuela. Le resultaba intolerable que se estuviera

[73] Breve reseña de la formación y actividad del comité ejecutivo episcopal. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

dando instrucción socialista, mientras que el comité y el delegado se habían mostrado de opinión contraria.[74]

Pascual Díaz Barreto,[75] Martín Tritschler y Córdoba,[76] Francisco Orozco y Jiménez,[77] Othón Núñez y Zárate,[78] José María González y Valencia[79] y José Ignacio Márquez y Tóriz,[80] así como los demás obispos, apoyaron la creación del comité. El 25 de septiembre de 1934, Ruiz y Flores le encargó al jesuita José Antonio Romero que visitara a los arzobispos y obispos de la República para someterles el proyecto de fundar y organizar el Comité Episcopal.[81] El 12 de diciembre de 1934

---

[74] Reporte número 75 sul Comitato Episcopal. Leopoldo Ruiz y Flores a Eugenio Pacelli. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[75] Carta de Pascual Díaz. 9 de octubre de 1934. Citada en: Breve reseña de la formación y actividad del Comité Ejecutivo Episcopal. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[76] Carta de Martín Tritschler y Córdoba. 10 de octubre de 1934. Citada en: Breve reseña de la formación y actividad del Comité Ejecutivo Episcopal. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[77] Carta de Francisco Orozco. 3 de octubre de 1934. Citada en: Breve reseña de la formación y actividad del Comité Ejecutivo Episcopal. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[78] Carta de Othón Núñez. 10 de octubre de 1934. Citada en: *Breve reseña de la formación y actividad del Comité Ejecutivo Episcopal.* ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[79] Carta de José María González. 9 de octubre de 1934. Citada en: *Breve reseña de la formación y actividad del Comité Ejecutivo Episcopal.* ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[80] Carta de Ignacio Márquez. 11 de octubre de 1934. Citada en: *Breve reseña de la formación y actividad del Comité Ejecutivo Episcopal.* ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[81] Carta de Leopoldo Ruiz y Flores a los arzobispos y obispos de la república.

comenzó a operar el Comité Ejecutivo Episcopal, aunque su presidente estuviera en San Antonio:

> Considerando la urgente necesidad que hay de que el comité aprobado unánimemente por todos los prelados funcione cuanto antes, y dándome perfecta cuenta de la obstrucción que tanto al comité como a la persona del Excmo. Sr. Díaz intenta hacer el gobierno me ha parecido quedar yo mismo como Presidente de dicho comité y señalar como Vicepresidente al Excmo. Sr. Altamirano [...]. Deberá guardarse absoluto secreto acerca de las personas que integran el comité y la comisión, firmando yo desde San Antonio las normas, cartas, circulares, etcétera, que juzgue convenientes publicar en el comité.[82]

El Comité Episcopal y la segunda cristiada

El Comité Ejecutivo Episcopal realizó múltiples esfuerzos para que se construyeran dos oficinas de información, una en la Ciudad de México y la otra en Estados Unidos.[83] El sacerdote Miguel Darío Miranda, con aprobación del delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores, abrió la primera oficina de información en Baltimore. El arzobispo de Baltimore apoyó la iniciativa, la declaró diocesana y nombró como director a Luis Vaeth Curley, muy criticado por el delegado apostólico de Estados Unidos, por su postura en lo referente a la situación en México y su abierto apoyo a Leopoldo Ruiz y Flores, ya que mostraba una clara oposición a lo que el episcopado estadounidense había decidido en su asamblea de noviembre de 1934.[84] Desde México se enviaban noticias sobre la

---

ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[82] Carta de monseñor Leopoldo Ruiz. 12 de diciembre de 1934. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[83] Reporte número 2 del Comité Ejecutivo Episcopal de México de Leopoldo Ruiz a José Pizzardo. 14 de septiembre de 1935. ASV. Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 356.

[84] Reporte númro 118/35 (número repetido). 29 de marzo de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 340.

persecución religiosa, que se retransmitían a periódicos y revistas. También organizaban conferencias públicas para exponer la "verdadera" situación de la Iglesia católica en México.[85]

La oficina de la Ciudad de México quedó a cargo de los sacerdotes del Secretariado Social Mexicano y por otro sacerdote miembro de la Comisión de Sacerdotes Consultores del Comité Ejecutivo Episcopal, quienes redactaron dos cuestionarios para que las noticias y un estado de la situación fueran enviados a Baltimore, y la prensa y los estadounidenses, y "el mundo" se enteraran de la persecución en México. Se les dio mucha publicidad a las declaraciones del Delegado Ruiz y Flores sobre la situación en México, la victoria de Cárdenas sobre Plutarco Elías Calles y la implementación de la escuela socialista.

Entre los grandes proyectos del Comité Ejecutivo Episcopal estaba el de tejer más vínculos con el Comité de Acción Nacional y desarrollar asociaciones cívicas, y que éstas conservaran su propio fin y autonomía.[86] El Comité Ejecutivo Episcopal no tomaba acción ni tenía participación directa en las asociaciones cívicas ni en el Comité de Acción Nacional. En la comunicación de Ruiz a Pizzardo se intentaba mostrar el respeto que ejercía el Comité Ejecutivo Episcopal hacia las instrucciones del Sumo Pontífice, más aún después del problema originado por el apoyo ofrecido al proyecto de fundación del Partido Acción Nacional (PAN) de Gómez Morin. Era también una manera de integrar las asociaciones con las que el delegado apostólico había tenido algunas dificultades y mostrar unión entre los obispos. Se quería que se integraran el Comité de Acción Nacional, la Liga Nacional de Defensa de la Libertad, la Acción Cívica Nacional, los Legionarios, el Frente Único Nacional de Padres de Familia, La Unión

[85] Reporte número 2 del Comité Ejecutivo Episcopal de México de Leopoldo Ruiz a José Pizzardo. 14 de septiembre de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 356.

[86] Reporte número 2 del comité ejecutivo Episcopal de México de Leopoldo Ruiz a José Pizzardo.

Nacional de Padres de Familia y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos. [87]

El objetivo del Comité de Acción Nacional era hacer posible el éxito gracias a una acción coordinada y uniforme. Como varias de las asociaciones cívicas tenían el mismo fin resultó más fácil, ya que compartían una identidad común que articulaba su voluntad y su unidad de acción.[88] Un discurso que sonaba muy bien en la teoría, pero que se veía dificultado por la realidad de las diferencias a veces mínimas entre los integrantes de los grupos; como mostró muy bien Martaelena Negrete.[89] De hecho, el Comité Ejecutivo Episcopal quería ir más allá y crear una asociación única que tuviera una acción común bien ordenada.

El intermediario entre el Comité Ejecutivo Episcopal y el Comité Acción Nacional fue Luis G. Bustos.[90] El Comité Ejecutivo Episcopal deseaba que las cinco agrupaciones se conectaran para que las peticiones constantes de todas partes de la República se atendieran con mayor eficacia, peticiones de los fieles para que se les concediera aquello de lo que estaban siendo privados: iglesias, sacerdotes, escuelas, etcétera. También querían que se hiciera un memorial. El episcopado tenía la intención de que se llevaran a cabo manifestaciones públicas bien organizadas y con carteles en las principales

[87] Esta unión ha sido trabajada con base en los archivos del padre Nicolás Valdés por Servando Ortoll, "Algunas reflexiones históricas a raíz de la publicación del libro de Manuel Romo de Alba, el gobernador de las estrellas", en *Encuentros*, núm. 11, vol. 3, abril-junio 1986. El Colegio de Jalisco. Guadalajara, 70-71. Citado en Fernando Manuel González y González. *Matar y morir por Cristo Rey: Aspectos de la Cristiada.* (México: Plaza y Valdés, 2001), 264 y 266.

[88] Reporte número 2 del Comité Ejecutivo Episcopal de México, de Leopoldo Ruiz a José Pizzardo. 14 de septiembre de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 356.

[89] Martaelena Negrete. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940.* (México: Colmex, UIA, 1988).

[90] Carta de José Antonio Romero a Luis G. Bustos. 11 de julio de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 358.

poblaciones. El 22 de julio, el Comité Ejecutivo Episcopal le pidió al intermediario del Comité Acción Nacional (CAN) y a los Presidentes de la Liga Nacional Defensora de la Libertad (LNDL), Asociación Cívica Nacional (ACN), Legionarios, Unión Nacional de los Estudiantes Católicos (UNEC) y Frente Único Nacional de Padres de Familia (FUNPF) que se unieran y homologaran sus trabajos. El Comité Ejecutivo Episcopal quería aprovechar los acontecimientos en Estados Unidos, pues era necesario hacer rendir el contexto ideal para que las asociaciones cívicas hicieran un frente único.[91] No era tarea fácil, tal como se discutió en la sesión ordinaria del Comité de Acción Nacional el 25 de mayo de 1935. Miguel de la Mora y Mora, obispo de San Luis Potosí y secretario del Comité de Acción Nacional, le hizo saber al secretario del Comité Ejecutivo Episcopal que el hecho de que siguieran mandando correos a cada organismo y no al Comité en el cual estaban reunidas las organizaciones,[92] provocaba extrañeza y reforzaba las dificultades. En mayo de 1935 el Comité estuvo a cargo de una gran manifestación nacional y de la recolección de millares de firmas para calzar un memorial que se presentaría al presidente de la República, solicitando el reconocimiento de las libertades del ciudadano mexicano.[93] El 21 de agosto de 1935, José Antonio Romero reafirmó que el Comité Ejecutivo Episcopal únicamente quería apoyar al Comité Acción Nacional y que conscientes de la dificultad de la tarea, solamente se comprometían a comunicarse con éste. Asimismo, reafirmaban su voluntad de no involucrarse y dar

[91] Carta del Comité Ejecutivo Episcopal al intermediario del CAN y a los presidentes de la LNDL, ACN, Legionarios, UNEC y FUNPF. 22 de julio de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 358.

[92] A excepción de la ACN.

[93] Carta de Mora, secretario general del Comité de Acción Nacional, al secretario del CEE. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa Della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 358.

libertad a los seglares, indicando que cuando los necesitaran estaban más que dispuestos para apoyarlos.[94]

La Santa Sede y el comité

Para la Santa Sede, el Comité Episcopal se caracterizaba por actuar diferente a lo que enunciaba en sus textos.[95] Ruiz asumía que el Comité se había formado siguiendo las normas dictadas por el Santo Padre en su instrucción del 1 de enero de 1932,[96] aun cuando este punto no quedaba muy claro para la Secretaría de Estado, que insistía en el hecho de que la raíz del problema había sido la publicación de la circular que comenzó el descontento y la ruptura, y fue a partir de las cartas de abril y mayo enviadas a Giuseppe Pizzardo y a Leopoldo Ruiz y Flores, que a este último le pareció necesario contestar en una muy documentada respuesta.[97] Entre esos documentos se encuentra una relación que mostraba ser una apología de la operación del Comité, escrita seguramente por el secretario, el jesuita José Antonio Romero.[98]

---

[94] Carta de José Antonio Romero a los señores intermediarios o presidente del CAN y señores presidente o representantes de las asociaciones cívicas LNDL, ACN, LN, UNEC y FUNPF. 21 de agosto de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 358.

[95] Número 2255/35. México. Disorientamento d'idea del Comitato Episcopale Esecutivo. 18 de junio de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[96] Normas especiales para mejor coordinar los trabajos del CEE. 18 de abril de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[97] Carta de Leopoldo Ruiz y Flores a Giuseppe Pizzardo 3 de junio de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[98] Número 2255/35. México. *Disorientamento d'idee del Comitato Episcopale Esecutivo*. 18 de junio de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

Esta relación más que ayudar, era otra prueba de la confusión de ideas, pues mostraba que a pesar de todo, el Comité no seguía las directrices del pontífice. La molestia de la Secretaría era tal que se pensaba y se expresaba que en cuanto fuera nombrado el nuevo delegado, convendría suprimir el comité.

Monseñor Ruiz sin haber recibido instrucciones de la Santa Sede, y siguiendo los consejos del jesuita José Antonio Romero, había instituido un "Comité Episcopal" con la finalidad de mantener uniformada la acción del episcopado mexicano frente a los difíciles problemas que presentaba la persecución.[99] Por ello, podemos interpretar que Leopoldo Ruiz y Flores intentaba justificarse ante la Secretaría, por lo sucedido con monseñor Pascual Díaz Barreto. Para la Secretaría, que empezaba a tener dudas de la efectividad de Leopoldo Ruiz y Flores, le parecía que éste había cambiado su actitud en reacción a los fuertes golpes que había recibido por parte del gobierno y, más aún, por los dolorosos acontecimientos de la persecución que había fortalecido a los opositores del *modus vivendi*. Leopoldo Ruiz y Flores estaba perdiendo su antigua prudencia y todo lo que había ganado; aunque le había demostrado a la Santa Sede que su nombramiento de 1929 había sido correcto, estaba desapareciendo ante los nuevos acontecimientos. Un resultado de esto se vio en las dificultades que tuvo y en la ruptura paulatina que se dio con Amleto Cicognani, delegado apostólico de Estados Unidos entre 1934 y 1935. En 1935 se presentaron muchas quejas contra él ante Cicognani, quien las reportó a la Secretaría de Estado. Por cómo se había constituido el Comité –parecía dañino para la buena causa, lo cual para la Secretaría estaba más que comprobado–;[100] por un lado, el problema del nombramiento de su presidente y, por otro, la composición del mismo. La secretaría expresaba que monseñor Ruiz había callado

[99] *Messico Comitato Episcopale*. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[100] *Messico Comitato Episcopale*. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

el nombre de casi todos los miembros, pero por monseñor Díaz se pudo saber que el secretario era José Antonio Romero, jesuita conocido por su intransigencia, y que el miembro más influyente era monseñor José María González y Valencia, arzobispo de Durango, cuyas ideas eran diametralmente opuestas a las de monseñor Díaz.[101] José María González y Valencia era conocido por su apoyo a la defensa armada y por haber sido firme opositor del *modus vivendi*. Visto así, aparecía como un Comité que retomaba y reforzaba los elementos más radicales de la postura desaprobada en 1929. Resultaba muy difícil para la Santa Sede no prestar atención a las críticas de Cicognani, pues la actividad de Leopoldo Ruiz y Flores, así como los proyectos que apoyaba, parecían realmente peligrosos y poco prudentes. La Santa Sede tenía muy clara la postura de José María González y Valencia, quien en 1926 había sido elegido por el Comité Episcopal para viajar a Roma y ser el vínculo entre el episcopado mexicano y la Santa Sede. Justo después de este encargo, vino una ruptura entre la Santa Sede y González y Valencia, a causa de este último, que hacía pasar sus ideas como si fueran las del Sumo Pontífice; se le solicitó alejarse de Roma e irse de Europa, pues estaba de gira por todas las naciones promoviendo la lucha armada. Su actividad era tal, que la Santa Sede tuvo que intervenir a su favor para que no fuera procesado en Estados Unidos por tener vínculos con el tráfico de armas. Cabe destacar que en esa misma época, a raíz de sus diversos viajes, Pascual Díaz Barreto había conseguido que se estimaran otros medios que no involucraran violencia armada. De nueva cuenta en 1935, la Santa Sede consideraba que el miembro más indicado era Pascual Díaz Barreto, quien era minoría en el Comité, con voz, pero sin voto. Para la Santa Sede, resultaba muy inconveniente que el miembro más influyente fuese González y Valencia, tomando en cuenta que el presidente no estaba presente en ninguna discusión. De igual forma, le preocupaba mucho que se publicaran documentos con la firma del delegado apostólico, mientras éste ignoraba su

[101] *Messico Comitato Episcopale*. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

contenido. Quedaba claro que el comité había entrado en política militante impulsando a los católicos a participar en partidos políticos[102] y apoyando la contrarrevolución. La situación era tan paradójica que el delegado tuvo que enviar instrucciones *a posteriori* para desaprobar la acción del comité. El problema era que ya había sido anunciado a los católicos su derecho y deber de ayudar a la lucha armada, lo cual provocaba más confusión, que se había reflejado en los numerosos reportes de Cicognani y que afectaba a Estados Unidos. El comité también se entrometía en el gobierno de las diócesis, y para la secretaría ése no debía ser su papel, sino únicamente el de informar a los obispos para que tomaran medidas. El comité no tenía que prevenir a todos los católicos. Todos estos actos alarmaron a la Santa Sede. En su última carta pastoral, el delegado apostólico Ruiz y Flores afirmó que la Santa Sede estaba plenamente consciente de todo lo que tenía que ver con el comité y que el Santo Padre tenía conocimiento de todo lo que se había organizado, especialmente en materia escolástica. Eso no significaba que el Santo Padre había sido informado de las decisiones del comité, o que hubiera dado instrucciones sobre la reforma escolar. Toda esta discordia únicamente era atribuible al delegado apostólico, quien había dejado manos libres a monseñor José María González y Valencia.[103]

Al contrario, para Leopoldo Ruiz y Flores el hecho de que varias diócesis se encontraran sin sus obispos por las dificultades e impedimentos que el gobierno emplazaba contra la actividad religiosa demostraba la oportunidad de acción del comité.[104] El

---

[102] En particular, en la propuesta de partido católico promovido como Partido Acción Nacional para no volver a involucrar el nombre católico con un partido. Este tema continúa siendo un fuerte tema de discusión y representa una oportunidad para los estudiosos del fenómeno religioso en México que quieran aprovechar los documentos del Archivo Secreto Vaticano. Lo cierto es que existe un debate para saber las repercusiones de dichos documentos vaticanos en la historiografía mexicana.

[103] *Messico Comitato Episcopale*. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[104] Número 2255/35. Carta de Leopoldo Ruiz y Flores a Giuseppe Pizzardo3

delegado aprovechaba dicha situación para demostrar a la secretaría que se estaba organizando un complot para desacreditarlo, sin explicar bien por quién o cómo. Se quejaba de las malas intenciones de Frederick Vincent Williams, cronista y periodista de Estados Unidos, que tenía la misión de desacreditarlo ante la Santa Sede, y mencionaba los datos de un señor de apellido Siri, originario de república de El Salvador, quien también obraría contra él y el comité.[105] Lo interesante de la mención a Frederick Vincent Williams es que este argumento resultaba contrario al de Amleto Cicognani, quien también había puesto sobre advertencia a la Santa Sede acerca de Williams, considerando que su reporte estaba influido por Leopoldo Ruiz y Flores. En cuanto a Carlos Alberto Siri, Ruiz y Flores denunciaba que su encargo era similar al de Frederick Vincent Williams: desacreditarlo.[106] El problema real era que justamente su posición ya estaba bastante desacreditada, sin importar ninguna otra acción externa.

Según Leopoldo Ruiz y Flores, la respuesta del comité en relación con el partido anticomunista había tenido la aprobación de monseñor Pascual Díaz Barreto, como se lee en una carta enviada el 5 de marzo de 1935 al vicepresidente, monseñor José Othón Núñez:

> A mi juicio creo que se debe ir el comité con pies de plomo en el asunto para que no se vea sorprendido más adelante por nuestros nacientes políticos y por nuestros fogosos militares. Por lo mismo creo que el venerable CEE debe limitarse a lo siguiente:

---

de junio de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[105] Carlos Alberto Siri (1905-) salvadoreño de ascendencia italiana. Hijo de Pablo Siri Frixione y Adriana Vitelli Bondanza. Fue un filósofo y docente salvadoreño. Ferviente católico. Escribió en las décadas de 1960 y 1970 varias obras en relación con ciudadanía. En 1976 escribió un libro sobre su vida. Carlos Alberto Siri. *Así fue mi vida (recuerdos de la adolescencia)* (San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, 1972).

[106] En agosto de 1935, Frederick Vincent Williams publicó un artículo que apareció en portada de la revista estadounidense *Liberty* (revista semanal que publicaba novelas y artículos de opinión, y que pretendía rivalizar con la *Collier's Weekly* o el *Saturday Evening Post*). Frederick Vincent Williams. "Untold secrets of Catholics in Mexico". *Liberty*. Volumen 12. Núm. 34. 24 de agosto de 1935.

> 1. El CEE no ve inconveniente en el fin que el PAM [*sic*] se propone ni en la reforma constitucional que intenta, si bien cree que para solucionar definitivamente el problema religioso debe el PAM concretar más su programa, sea pública o privadamente.
> 2. Respecto a lo que se propone el PAM de lograr su intento mediante una revolución rápida, el CEE ni aprueba ni reprueba, dejando al PAM [*sic*] que él vea si con esto positivamente logrará su intento, si cuenta con medios, etcétera.
> 3. El CEE, como no puede meterse en política, no quiere decir con lo dicho que apruebe el PAM [*sic*], pero sí vería muy bien que los católicos como simples ciudadanos ingresaran en él.
> Creo que así quedará el Comité en su puesto y obrará conforme a las instrucciones de la Santa Sede sin dar pie a los organizadores para que nos mezclen en política o que si fracasan nos lleven a su fracaso.[107]

Fue entonces cuando se dio un punto propicio para que monseñor Díaz pudiera mostrar su inconformidad: la solicitud de la creación de un partido político, el PAM [*sic*]. Monseñor Díaz mostró su inconformidad con la circular y la juzgó peligrosa.[108] Pidió al Comité que en el futuro no volviera a hacer circular en su diócesis ninguna resolución ni documento sin antes recibir su aprobación. Leopoldo Ruiz y Flores trató de resolver el asunto del mejor modo posible, pero la ruptura ya se había consumado. Dictó ciertas normas para evitar en lo posible ulteriores altercados. En el fondo estaba consciente de que una vez más el episcopado estaba dividido.[109] También aprovechaba para reafirmar que era ése el Comité al que

---

[107] Carta de monseñor Díaz a José Othón Núñez. 5 de marzo de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[108] De todos los documentos que tuve la oportunidad de consultar durante mis dos estancias de investigación en los Archivos Secretos Vaticanos, solamente me encontré con un documento alterado. Este documento está relacionado con la petición de crear un Partido Católico, un Partido cuyas siglas cambiadas eran PAM. Sin embargo, su programa y fundadores fueron claramente establecidos: el Partido Acción Nacional de Gómez Morin y González Luna, creado con la venia del Comité Episcopal Mexicano.

[109] *Reporte N°75 sul Comitato Episcopal*. Leopoldo Ruiz y Flores a Eugenio Pacelli. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

El Nacional había hecho referencia en octubre de 1934, y al que Portes Gil denunciaba en su libro: *La lucha entre el Estado y el clero*.

El 26 de marzo, el propio Pascual Díaz Barreto, externó su oposición a la circular número 4, que retomaba lo que ya había expresado en la carta del 5 de marzo de 1935. Esta nueva carta fue enviada a Roma, aunque olvidó adjuntar a su carta del 5 de marzo su queja y oposición a la circular número 4 del Comité Ejecutivo Episcopal, poniendo tanto al comité como al delegado, en una postura bastante incómoda, pues como ya vimos, Eugenio Pacelli estaba convencido de que en cuanto cambiara el delegado de México, convendría desaparecer al Comité Ejecutivo Episcopal. El 28 de marzo de 1935, los miembros del Comité le hicieron saber a Pascual Díaz Barreto que compartían su visión y que estaban deseosos de seguir al pie de la letra las normas dadas por el Santo Padre y por el delegado apostólico de México. Reafirmaron que habían seguido lo que Pascual Díaz Barreto les había indicado.

Por otra parte, el comité tuvo muy presente lo que Su Santidad expresaba en las normas indicadas: "Más bien que el Episcopado, con prudencia y sin comprometerse, procure la formación por parte de los seglares de representación, de un partido político de orden que sin denominarse católico, [*sic*] para evitar los escollos mencionados, se base sin embargo sobre principios cristianos y de garantías para la defensa de los derechos de Dios y de la Iglesia". En el caso concreto se trata de la iniciativa de un hombre de convicciones, de antecedentes limpios y positivo prestigio, el licenciado Manuel Gómez Morin; se trata de un partido desligado de la acción armada y positivamente desvinculado del intermediario que figuró en un principio (el señor don Manuel González).[110]

Aunque la respuesta fue comunicada a los obispos y arzobispos de México, en la circular número 4, el Comité hacía saber a monseñor Díaz, que era la misma que él había aconsejado dar, que no se dio por escrito a Manuel Gómez Morin, y que en ella

[110] Carta de José Antonio Romero a Pascual Díaz Barreto 28 de marzo de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

se había interpretado la norma indicada por el delegado apostólico, y el sentir del episcopado. En una carta conciliadora del 13 de mayo, José Othón Núñez, extendió su apoyo a Pascual Díaz Barreto y le pidió que mostrara su unión con los otros obispos.[111]

Según el delegado apostólico Ruiz y Flores, el problema era que desde que monseñor Pascual Díaz Barreto recibió la circular número 4, le había parecido peligrosa. Él mismo no había participado en el debate porque ese día había estado ocupado con el asunto de la propuesta del Partido Nacional Revolucionario. Con esto observamos que Leopoldo Ruiz y Flores ignoraba la mala concepción que se tenía en la Santa Sede del Comité y la dificultad de su petición para recibir algunas palabras de apoyo y felicitación.

Entre finales de 1935 y comienzos de 1936, el comité continuaba con sus actividades, tal como había hecho durante el difícil 1935. El éxito de sus diversas actividades no quedaba del todo claro y en muchos puntos seguía desaprobado por la Santa Sede.

En febrero de 1936, después de tratar el delicado tema de la publicación de su correspondencia con la Santa Sede, Ruiz y Flores aprovechaba para hablar de la persecución y para dar su visión acerca de las acciones del Comité Ejecutivo Episcopal,[112] así como la relación que mantenía con el gobierno mexicano.[113]

---

[111] Carta de José Othón Nuñez a Pascual Díaz Barreto 13 de mayo de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 572. 1934-1938. *Nuova represa della "Difesa Armata" Comitato Episcopale*. Fasc. 355.

[112] Insistía entre los logros del CEE, en la creación de la Revista *Christus*. Se trataba de una revista mensual eclesiástica. Ruiz y Flores celebraba que el primer fascículo, publicado en diciembre, había recibido el consentimiento unánime del clero.

[113] Reporte número 93 de Leopoldo Ruiz y Flores a Giuseppe Pizzardo. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 375. Al iniciar su reporte, Ruiz y Flores hablaba de un problema con el cartón (busta) que había escogido, que se rompió porque no era suficientemente fuerte, en la oficina postal de Nueva York. Iba a utilizar cartones más resistentes. Después del robo de su correspondencia en 1934, Ruiz demostraba una vez más que no

Explicaba cómo la situación en México aún era problemática y que la persecución religiosa no había disminuido. Ponía ejemplos precisos: el 29 de enero a la medianoche, el arzobispo de Puebla fue sacado de su residencia, y la casa que pertenecía a una buena familia poblana había sido confiscada de acuerdo con la llamada Ley de los Bienes Nacionalizados. Al mismo tiempo, en la Ciudad de México, era confiscada una casa propiedad de una hermana del arzobispo.[114]

Enseguida, el Comité Episcopal presentó una protesta al presidente, pero no obtuvo ninguna respuesta.[115] Al contrario, y como efecto resorte, la respuesta del gobierno no se hizo esperar ya que todos los edificios que pertenecían a las iglesias y numerosas casas de propietarios privados fueron confiscados, aprovechando cualquier sospecha o denuncia. En ciudades como la Ciudad de México, Monterrey, Guadalajara, Morelia, las damas del Sagrado Corazón, los salesianos, y las Hijas de María Auxiliadora, entre otros, perdieron sus casas.

Luego de la respuesta que obtuvieron acerca de la petición de reforma a la ley, los obispos respondieron en términos tales que rechazaban las acusaciones, se quejaban de la respuesta dada, e insistieron en el valor de sus peticiones.[116] Asimismo, enviaron una carta a todos los obispos de Estados Unidos, Inglaterra, España, Centroamérica, Sudamérica, Las Antillas y Fili-

---

respetaba las instrucciones relativas a la organización y al archivo de la correspondencia. En su defensa, cabe mencionar que su difícil situación no lo ayudaba para seguir al pie de la letra las instrucciones que fueron enviadas a su sucesor después de su nombramiento como encargado de negocios.

[114] La Prensa, San Antonio, Texas. 30 de enero de 1936. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 375.

[115] Carta del Comité Ejecutivo Episcopal al señor Presidente. 5 de febrero de 1936. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11, Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 375.

[116] Nuevo ocurso del venerable episcopado al señor Presidente de la República. México 23 de noviembre de 1935. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 375.

pinas, declarando en breve las tristes condiciones de la Iglesia en México y pidiendo su oración.[117]

Para Ruiz y Flores existía una constante "contradicción" entre algunas declaraciones oficiales del gobierno y sus actos: rechazaba la acusación de comunismo, pero demostraba sus intenciones de proclamar, cuando lo creyera oportuno, la dictadura del proletariado.[118] Se estaba viviendo una depresión económica general y era necesario buscar soluciones porque no se encontraba ningún remedio humano.

El gobierno seguía con su labor a favor de la escuela socialista y si encontraba resistencia utilizaba cualquier medio para lograr su propósito. El proyecto era arrancar la idea religiosa de los corazones de los niños, tal como se estaba haciendo en "la escuela socialista de Nuevo León". En gran parte de la Ciudad de México se gozaba de libertad en la enseñanza, gracias a la acción de los estudiantes católicos, pero para compensar este hecho el gobierno había creado "la universidad obrera", donde se enseñaba el criterio socialista.[119] Entre agosto de 1935 y principios de enero de 1936, el comité intentaba remediar esta situación. Leopoldo Ruiz y Flores enviaba los diferentes reportes del Comité Ejecutivo Episcopal a la Santa Sede. En enero de 1936, el comité envió su tercer reporte, referente a su desempeño entre el mes de agosto de 1935 y los primeros días de enero de 1936.[120]

En ese periodo se hicieron reuniones ordinarias una vez

[117] Carta que el Episcopado mexicano dirige a los venerables episcopados de Estados Unidos, Inglaterra, España, Centro y Sudamérica, Antillas y Filipinas. 11 de febrero de 1936. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 375.

[118] *Revista Católica*. 1° de marzo de 1936. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 375.

[119] *Excélsior*. 2 de enero de 1936. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 375.

[120] Reporte número 3 del Comité Ejecutivo Episcopal. 14 de enero de 1936. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 375.

a la semana, y extraordinarias cuando José Othón Núñez, el vicepresidente, lo juzgaba oportuno o necesario, con la asistencia de obispos de la Ciudad de México y los que venían de otras ciudades. Se enviaron 10 circulares a los obispos y arzobispos para dar a conocer lo que se había decidido en asamblea, o en algunos casos para pedir su parecer. También fueron enviadas algunas instrucciones del delegado, Leopoldo Ruiz y Flores. Se habían recibido 173 cartas, que no representaba mucho, pues eran en promedio cinco cartas por obispo. El cumplimiento difería mucho, según los obispos y arzobispos.

Durante este tiempo, el Comité Ejecutivo Nacional envió una serie de cartas pastorales colectivas. También publicó cuatro más para confirmar en su fe a los católicos y prevenirles contra los errores de los enemigos de la Iglesia católica.[121] El 30 de agosto de 1935 envió una carta sobre la doctrina social de la Iglesia; el 8 de septiembre de 1935, una sobre los deberes cívicos de los católicos; el 12 de octubre de 1935, otra sobre el Patronato Guadalupano y, finalmente, el 21 de noviembre de 1935, una más sobre la doctrina educativa de la Iglesia católica. También dos cartas colectivas al presidente de la República. La primera publicada el 29 de septiembre de 1935 para protestar y pedir una reforma de la ley y la Constitución, y la segunda, del 23 de noviembre, fue una respuesta a la propia respuesta dada por las autoridades a la carta del episcopado. El 28 de agosto de 1935 se publicaron las declaraciones hechas por el delegado apostólico. Se mandaron las direcciones del delegado con fecha del 27 de octubre de 1935 y se publicaron en la revista *Cristus* junto con las peticiones hechas a la Santa Sede por los católicos y el episcopado. En el mes de mayo se había pedido humildemente al Santo Padre la confirmación del CEE y una bendición especial. El 5 de junio de 1935 se escribía para expresar su adhesión al Santo Padre y para agradecerle haber nombrado a monseñor Ruiz y Flores delegado en México; recordábamos la mala imagen que

[121] Reporte númro 3 del Comité Ejecutivo Episcopal. 14 de enero de 1936. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 375.

dicha solicitud provocó en la Santa Sede, ya que Pacelli veía más un temor por tener a cargo un delegado más enérgico que una real adhesión por parte del episcopado mexicano. El primero de diciembre de 1935 se le pidió a la Santa Sede se dignara nombrar patrón principal de la República mexicana al glorioso San Felipe de Jesús, protomártir mexicano, y también la celebración de la fiesta de San Isidro, agricultor y patrón de las campiñas. Finalmente, el 2 de enero de 1936, se solicitó al Santo Padre el cambio de la fiesta del beato Bartolomé Gutiérrez al día 3 de septiembre, y la aprobación de nuevas lecciones históricas.

Una cuestión delicada fue el papel que jugaron los jesuitas en el seno del Comité Ejecutivo Episcopal, y la división que perduró hasta principios de 1936, antes de la muerte de Pascual Díaz Barreto.

> Monseñor Ruiz se lamenta de Romero, quien sería el malhechor del Comité Ejecutivo Episcopal. Firmaría por los obispos ausentes. Es cierto que los jesuitas mexicanos son diferentes de los otros, sienten mucho de los defectos de su país. El Arzobispo de México parece aislado. No existen datos para conocer qué amplitud de conciencia existía entre los obispos para el trabajo del CEE.[122]

En este documento, de tónica muy despreciativa hacia el "mexicano", se puede ver expresada la ruptura entre las diferentes fuerzas organizativas de la jerarquía católica mexicana con sus propios apoyos, como en el caso de los jesuitas. Esta ruptura se veía también en 1935 en un intercambio epistolar entre Leopoldo Ruiz y Flores y Wlodimiro Ledochowski, en el que Ruiz y Flores envía una carta para apoyar al jesuita José Antonio Romero,[123] y después otra en la cual lo ponía a su disposición.[124] Por

[122] *Attivita Comité Episcopale*. Sin nombre / sin fecha. ASV Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. México. Periodo IV-11. Pos. 582. 1936. *Attivita del Comité Ejecutivo Episcopale*. Fasc. 376.

[123] Carta de Leopoldo Ruiz y Flores a Wlodimiro Ledochowski. 8 de agosto de 1935. ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) Provincia mexicana. 1012. XII. (1) Externos. (1935).

[124] Carta de Leopoldo Ruiz y Flores a Wlodimiro Ledochowski. 13 de agosto de 1935. ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) Provincia mexicana. 1012. XII. (2) Externos. (1935).

eso era tan importante para la Santa Sede organizar el viaje de un informador fidedigno. En este periodo de finales de 1935 y 1936, la situación en México en el ámbito de la cuestión religiosa no era ideal, y el Comité continuaría trabajando.

Conclusión

El periodo de 1934 a 1936, que marcó los primeros años del gobierno de Lázaro Cárdenas, representó un momento de aguda crisis entre la Iglesia Católica Romana y Apostólica –en México– y el Estado posrevolucionario. La situación era más precaria que en 1926, al comienzo de la Guerra Cristera. Sin embargo, a pesar de la segunda cristiada, a los jerarcas de la Iglesia no les fue posible apoyar la solución armada y la vía de la negociación fue la manera de luchar y dialogar contra un nuevo dirigente, Lázaro Cárdenas, también en pugna con el propio sistema político, y en vías de imponerse como la figura política dominante.

A raíz de esos primeros años de conflicto abierto, México comenzó un periodo de búsqueda del verdadero *modus vivendi,* cuyos primeros indicios aparecieron en 1936 y se concretaron en 1938 con el regreso a México de Leopoldo Ruiz y Flores, ya no como delegado apostólico, sino como arzobispo de Morelia.

La educación congregacionista en la construcción nacional moderna: una comparación franco-mexicana

Camille Foulard

Introducción

Durante el siglo XIX, las congregaciones religiosas francesas desarrollaron numerosas implantaciones misioneras vinculadas al movimiento de expansión de las comunidades religiosas en la metrópoli.[1] En primera instancia, este auge fue impulsado por la Santa Sede que consideraba a los institutos consagrados como excelentes herramientas de difusión del catolicismo a escala mundial, en el momento en que el despliegue laico por Europa procuraba quebrantar la influencia de la Iglesia en la sociedad civil. El papado también puso atención en América Latina desde que los liberales latinoamericanos, después de las independencias, cuestionaron el papel histórico de la Iglesia en la sociedad e intentaron ponerle término. En México, la Constitución promulgada en 1857 favoreció un cambio institucional en las relaciones de por sí conflictivas entre la instancia temporal y la espiritual. La referencia al modelo teórico francés fue empleada por los liberales mexicanos, aun si en la práctica se notaban discrepancias; después del episodio violento de la Revolución de 1789, los anticlericales franceses optaron a favor del concordato mientras que en México, se consolidaron las bases teóricas de la separación de la Iglesia y el Estado. Sin embargo, después de haber concluido con varias décadas de guerra civil, el gobierno porfirista no aplicó *stricto sensu* los textos constitucionales, hecho que facilitó la reorganización interna de la Iglesia.

[1] Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisations: XVI^{e}- XX^{e} siècles* (París: Éditions du Cerf, 2004).

Así, la herencia francesa no era sólo el hecho del campo liberal. Los católicos mexicanos también se identificaron con la *Hija mayor de la Iglesia* cuando la filiación con la España católica fue rechazada a causa del pasado colonial. A finales del siglo XIX, en México y en Francia, el problema de la definición del lugar de la Iglesia católica y de la religión en la sociedad compartió características similares.

En Francia, durante los últimos años del siglo XIX, el desarrollo de las actividades de las comunidades religiosas, en particular del sector educativo, se tornó un fenómeno de mayor importancia, contra el cual el nuevo régimen republicano a duras penas lidiaría. En 1901, la expulsión de territorio francés de las congregaciones educativas que se rehusaban a secularizarse se tradujo, a largo plazo, en una paradoja porque dio inicio a un movimiento de expatriación religiosa que resultó estar al servicio de la difusión de la cultura francesa.[2] Los gobiernos sucesivos que habían comprendido el interés de dicha situación para la diplomacia cultural, marcaron una diferencia entre su política interior –anticlerical– y su política exterior, basada en el apoyo a las actividades religiosas francesas en defensa de sus prerrogativas imperialistas en el extranjero.

Durante mucho tiempo, las congregaciones francesas no consideraron a México como tierra viable de implantación a causa del anticlericalismo gubernamental y del recuerdo de la expulsión de las Hermanas de la Caridad por Lerdo de Tejada en 1874. Sin embargo, cuando tuvieron que marcharse de Francia, los religiosos franceses contemplaron nuevamente su elección y optaron por instalarse en la República mexicana. A pocos años de su llegada, su apostolado educativo fue radicalmente puesto en tela de juicio por la Revolución mexicana. Así, tanto en México como en Francia, la laicización de la sociedad a través de la escuela, representaba una problemática de suma importancia para los Estados que procuraban emanciparse del modelo católico y unificar la nación bajo su propia égida. En ese contexto, las com-

[2] Patrick Cabanel y Jean-Dominique Durand, *Le grand exil des congrégations religieuses françaises, 1901-1914* (París: Éditions du Cerf, 2005).

plicaciones del apostolado mexicano y las congregaciones francesas, no sólo remitían al clásico problema trilateral que ponía frente a frente el Estado, la jerarquía nacional y el Vaticano, sino que pronto tomaron una dimensión internacional a causa de la doble filiación de los religiosos con Francia y con la Santa Sede.

La guerra por el monopolio educativo en Francia

En el siglo decimonónico, el éxito de la educación proporcionada por las comunidades religiosas, se explicó por su capacidad para desarrollar una red de escuelas en las regiones donde el Estado no tenía los recursos suficientes para hacerlo. Precursores en materia pedagógica, los religiosos defendían un nuevo modelo de aprendizaje del que fueron retomados algunos elementos por los legisladores laicos. Educados en las ideas de la Contrarreforma, se dedicaron a la reconquista espiritual del país a través de la educación, aunque este objetivo común no impedía a cada congregación instaurar estrategias competitivas para hacer prosperar sus obras. Sin embargo, muy pronto las comunidades religiosas tuvieron que hacer frente a las políticas de los gobiernos franceses que procuraban dotar al país de leyes que reformaban la instrucción, en particular, en el nivel de escuela primaria. Para el Estado, más allá de las disputas ideológicas se trataba de superar las rivalidades entre la escuela pública y la escuela particular –casi totalmente controlada por el clero– con el fin de instalar una red escolar única para todos.[3] En este contexto, la ley del 28 de junio de 1833 –Ley Guizot– sobre la instrucción primaria de los varones, y la ley del 15 de marzo de 1850 –Ley Falloux– marcaron la primera etapa de instauración de una legislación educativa orquestada por el gobierno republicano. Fue en realidad hasta finales de siglo, que el verdadero poder en materia de educación se quedó entre las manos de los notables locales. El gobierno se enfrentaba de manera recurrente a la falta de dinero, tanto para las escuelas, como para la formación de los futuros

[3] Françoise Mayeur, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation III, 1789-1930* (París: Perrin, 1981).

maestros. Por esta razón y paralelamente a este movimiento de racionalización del sistema educativo que impulsaron las autoridades civiles, la multiplicación de congregaciones religiosas masculinas y femeninas, especializadas en la enseñanza, se convirtió en un fenómeno de primera importancia. En el último tercio del siglo XIX, el número de escuelas religiosas se desarrolló tan rápidamente como el de las escuelas públicas y, en algunos casos, los planteles del Estado empleaban a los religiosos por falta de personal docente preparado. En el sector más especializado de la formación, muchas veces las congregaciones se encargaban de las escuelas normales públicas, donde eran formados los futuros maestros religiosos y los laicos.

Las congregaciones educativas dieron prueba de su gran capacidad para recurrir a financiamientos diversificados. Al lado de sus asilos, la mayoría de las comunidades religiosas abrieron escuelas de paga para los niños de la nueva clase media, utilizando las colegiaturas para el mantenimiento de los edificios. Por medio de donaciones regulares, los notables, que veían en la enseñanza religiosa uno de los vectores más seguros para luchar contra el espíritu liberal y revolucionario, participaron también en la fundación y mantenimiento de escuelas dirigidas por las congregaciones. Para ellos, la escuela de las congregaciones representaba una institución de gran estabilidad gracias a la perennidad de los métodos educativos que no dependían –como en el caso de los planteles públicos– de las capacidades individuales de cada maestro. Un fenómeno de "congregacionalización" de las escuelas apareció entonces, y su primera consecuencia fue la multiplicación de los alumnos, pues las comunidades religiosas se caracterizaban por su aptitud de reclutar y preparar cada vez más personal. El crecimiento en el número de los establecimientos escolares religiosos se inscribió también en el contexto más amplio de desarrollo del modelo de "hermano-maestro" en la Iglesia. Este modelo rompía con la tradición de la jerarquía eclesiástica que hasta entonces imponía una separación entre clero y laicos. Los miembros de los institutos religiosos –que no eran ordenados– constituían un nivel intermediario dentro de la

Iglesia; sin ser completamente laicos, tampoco eran sacerdotes.[4] Además, a diferencia del clero parroquial que defendía la tradición de la Iglesia según la cual se hacía proveedor de servicios religiosos y sociales, el apostolado congregacionista era misionero. Los religiosos erigieron un estilo de vida, basado en la vida comunitaria y en la consagración al apostolado educativo. Los profesores, que ya no estaban sometidos a una lógica mercenaria, se comprometían por vocación, desarrollaban competencias y un espíritu de cuerpo. En la concepción religiosa de la enseñanza, prefiguraba la que posteriormente prevalecería entre los maestros de la escuela laica, portavoces del gobierno republicano. Sin embargo, los hermanos tenían la ambición de educar a los niños con vistas a la edificación de la cristiandad, por lo cual no disociaban catecismo de instrucción y aprendizaje.

Frente a la deficiencia de ciertos sectores como el de la educación femenina que durante mucho tiempo permaneció atrasada,[5] el papel de las comunidades religiosas fue muy relevante. Como el número de maestras laicas era insuficiente para cubrir las necesidades nacionales, muchas veces los municipios tuvieron que recurrir a las monjas para que enseñaran en las clases de primaria. A diferencia de los hombres, las religiosas pudieron eludir la obligación de someterse a los exámenes de la escuela pública hasta 1880. Estuvieron apoyadas en su tarea por el clero, pues las niñas, como futuras madres de familia, eran consideradas un elemento esencial en la restauración de la cristiandad y objeto de un apostolado específico.

La fundación de escuelas para varones respondió a un nuevo interés para la clase media y la motivación de las comunidades religiosas en la educación de las nuevas generaciones era doble. Por una parte, la educación cristiana debía laborar en favor de la moralización de niños llamados a convertirse en la futura élite que defendería los valores del catolicismo. Por otra parte, la apertura de escuelas de paga, garantizaba bases económicas para

---

[4] André Lanfrey, *Marcellin Champagnat et les Frères Maristes, instituteurs congrégationistes au XIXe siècle* (París: Ed. Don Bosco, 1999).

[5] Mayeur, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation III, 1789-1930*, 333.

las congregaciones que con dichos ingresos podían invertir en el mantenimiento de los noviciados y en la creación de nuevos conventos. La perennidad del sistema también estaba asegurada por el apoyo de los antiguos alumnos, que conservaban lazos con su escuela. De igual manera, los planteles dirigidos por los hermanos tenían como particularidad proporcionar enseñanza técnica, que para ellos representaba una manera de adaptarse a las nuevas necesidades de la sociedad en un momento de alargamiento general de la escolaridad.

Inspirándose en el modelo jesuita que había tomado como misión luchar contra la herejía en el siglo XVI, las congregaciones de enseñanza francesas acataron la impiedad, consecuencia de la Revolución francesa. La originalidad de la concepción congregacionista derivaba de la capacidad que los religiosos tenían para inventar nuevas formas de vida religiosa respetando los preceptos de la Biblia. San Juan-Bautista de la Salle, fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, fue el primero que sistematizó un método pedagógico diseñado para ayudar a los religiosos en su práctica gracias a una norma coherente. La *Conducta de las Escuelas* rápidamente se convirtió en referencia de materia pedagógica para numerosas congregaciones como la de los Hermanos Maristas. La herencia del pensamiento devoto caracterizaba los grandes principios de la *Conducta de las Escuelas* haciendo de la enseñanza del catecismo la base de la vocación docente. La educación cristiana, tal como la concebían los religiosos, debía ser popular y misionera a la vez. El objetivo asignado era la cristianización de cada parroquia de Francia y la instrucción de cada niño, sin importar su clase social y únicamente un cuerpo especializado de cristianos podría llevar a cabo este tipo de misión, ya que el papel de los padres en la educación de los niños se consideraba insuficiente. Algunas congregaciones, como la del Instituto Lasallista o la de los Hermanos Maristas pusieron énfasis en una pedagogía original que privilegiaba el aprendizaje afectivo, fundado en la imitación del maestro de escuela por el alumno. Así, los profesores no sólo inculcaban los rudimentos de la lectura y la escritura, sino que representaban maestros de vida con quienes los niños se identificaban.

El culto mariano que incitaba a los creyentes a dejarse guiar por la figura de María para encaminarse hacia Cristo fue muy relevante a lo largo del siglo XIX. En el sector educativo dicha concepción fue llevada a su auge por los religiosos franceses, pues la consideraban la base del orden del mundo cristiano que buscaban edificar en un contexto de construcción nacional laica que les negaba cualquier tipo de legitimidad. Lejos de ser un caso aislado, esta voluntad de concretar el ideal católico formaba parte de las grandes utopías comunitarias de toda índole producidas por siglo el XIX.[6] Los miembros de las congregaciones –también iniciadores de organizaciones nuevas– consideraban la educación como una herramienta destacable para lograr la renovación cristiana de la sociedad entera. Frente al nivel poco desarrollado del modelo educativo estatal, la oferta de las congregaciones se volvió una alternativa confiable; su fuerza residía en su organización interna centralizada, jerárquica, que al mismo tiempo se caracterizaba por tener gran flexibilidad de adaptación ante las demandas diferenciadas de educación en la sociedad.

Sin embargo, el lugar de las escuelas religiosas en el panorama educativo nacional pronto estuvo sujeto a polémicas. Las congregaciones se enfrentaron a la oposición ideológica del gobierno, que buscaba imponer su propio modelo. Para los gobiernos sucesivos, se trataba de proceder a la laicización de la escuela con la finalidad de "republicanizar la República".[7]

La implantación de programas escolares comunes para todos, tenía como objetivo facilitar la emancipación de generaciones de niños franceses formados en los mismos ideales. Para Jules Ferry, el entonces secretario de la Instrucción Pública, la importancia de "la triple estrella de la gratuidad, de la obligación y de la laicidad",[8] contrastaba con los principios congregacionistas. La afirmación de la gratuidad se oponía a la caridad practi-

[6] Lanfrey, *Marcellin Champagnat et les Frères Maristes, instituteurs congrégationistes au XIXe siècle*, 118.

[7] Fabrice Bouthillon, *L'illégitimité de la République: considérations sur l'histoire politique de la France au XIXe siècle, 1851-1914* (París: Plon, 2005).

[8] Mayeur, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation III, 1789-1930*, 582.

cada en las escuelas religiosas con los niños más pobres y destacaba la igualdad como principio estrictamente republicano. La obligación aseguraba la formación de futuros ciudadanos sujetos a los mismos aprendizajes con el propósito de fomentar un crisol cultural común. Finalmente, la laicidad garantizaba el respeto al derecho de conciencia y eliminaba las creencias religiosas de la escuela en provecho de los principios de la razón.

Para legitimar su acción, los gobernantes republicanos desarrollaron un anticlericalismo que rechazaba la concepción cristiana de la libertad, que consideraba la moral religiosa como la única fuente de conciencia. Frente a la pretensión totalizante de la Iglesia, los republicanos le opusieron la utopía positivista.[9] Para Jules Ferry, la laicidad no podía ser entendida como neutra, en el sentido de que garantizaba a cada persona el derecho a recibir una enseñanza religiosa en función de su creencia. La República debía dotarse de un conjunto coherente de valores morales independientes de la tradición religiosa. Se trataba de: "Formar a hombres y mujeres cuya alma muy preparada no subordina la idea de la moral a las creencias religiosas y que pueden ser morales sin haber sido o después de haber dejado de ser creyentes".[10]

Por el contrario, los defensores del clericalismo veían en la interdicción de enseñar la religión en la escuela un atentado a la libertad. Su líder, monseñor Dupanloup, defendía la libertad de la enseñanza primaria, el derecho educativo inalienable de los padres y la gratuidad de la escuela únicamente en el caso de la insolvencia de las familias. La República que preconizaba la libertad de conciencia debía respetar la de los católicos porque: "Nada heriría más la conciencia de los padres y de las madres católicos que imponer a sus niños la lectura y el estudio de manuales reprobados públicamente por la autoridad del Papa, el regulador de la enseñanza católica".[11]

---

[9] Daniel Hervieu-Léger, Le catholicisme comme culture, en *Un objet de science: le catholicisme, réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat*, coord. Valentina Zuber (París: Bayard, 2001).

[10] Jean Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral* (París: Seuil, 1997).

[11] Carta del cardenal de Bonnechose, en Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral*, 98.

Bajo el gobierno de Jules Ferry, la escuela se volvió un servicio público teóricamente omnipotente en materia de educación. Sin embargo, fueron necesarias varias etapas para llevar a cabo el proyecto gubernamental, lo que desencadenó una verdadera guerra escolar. Las leyes del 16 de junio de 1881 y del 28 de marzo de 1882 sobre la obligación, la gratuidad y la laicidad de la educación a nivel de la primaria, constituyeron el punto central del conjunto legislativo republicano. Sin embargo, y a pesar de que estas leyes tuvieron un impacto sobre el personal docente y la enseñanza religiosa, sus consecuencias no fueron idénticas, más bien dependientes de si las comunidades religiosas eran femeninas o masculinas, locales o internacionales. Algunas congregaciones, como la Compañía del Sagrado Corazón, cuya red ya estaba internacionalizada, se conformaron rápidamente con los nuevos criterios legislativos y pidieron a sus novicios aprobar los exámenes oficiales. De esta manera, ofrecieron una alternativa competidora que satisfacía tanto las exigencias oficiales, como las de las familias católicas. Si bien la prohibición de enseñar en el sistema escolar estatal entorpeció el apostolado de los religiosos, no le puso término; la mayoría de las comunidades creó sus propias escuelas particulares, subvencionadas por los notables católicos. Sin embargo, no se beneficiaban de un estatuto civil legal, sino de medidas que las protegían parcialmente: "Los aspectos que había que prever comúnmente […] para establecer un estatuto, a saber un régimen global en derecho francés en cuanto al hecho congregacionista".[12]

Los gobiernos de Waldeck-Rousseau (1899) y de Combes (1902) pusieron fin definitivo a la tolerancia del Estado con respecto a la existencia de las comunidades religiosas de enseñanza, ya que el voto de la ley del 1 de julio de 1901 sobre las asociaciones y, posteriormente, la del 7 de julio de 1904, prohibieron todo tipo de labor religiosa en las escuelas públicas. El título III de la ley de 1901 precisaba: "Que ninguna congregación puede

---

[12] Jean-Pierre Durand, *Une situation métamorphosée? Droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'État de vie consacrée. La liberté des congrégations religieuses en France* (París: Ed. du Cerf, 1999).

formarse sin autorización dada por una ley que determinará las condiciones de su funcionamiento [...] no podrá fundar ningún nuevo establecimiento" (artículo 13).[13] A su vez, la ley de 1904 estaba específicamente dirigida en contra de la actividad de las comunidades religiosas, ya que: "La enseñanza de toda orden y de toda naturaleza es prohibida en Francia a las congregaciones" (artículo 1). Todos los institutos religiosos fueron condenados a cerrar sus escuelas en un plazo de 10 años. La crisis política que provocó "el caso Dreyfus"[14] jugó un papel importante en la radicalización del gobierno republicano en la medida en que las congregaciones fueron acusadas de propiciar la oposición entre dos juventudes: una republicana y otra católica, con el riesgo de debilitar la unidad nacional. El presidente de Gobierno Waldeck-Rousseau consideraba que las congregaciones participaban en la formación de "dos juventudes, menos separadas por su condición social que por la educación que reciben, crecen sin conocerse, hasta el día cuando se encontrarán tan desemejantes que corren peligro de no comprenderse más".[15]

Revolución mexicana, educación católica y defensa de los intereses culturales franceses

Cuando fueron promulgadas las leyes en contra de sus actividades en Francia, muchas congregaciones se marcharon al extranjero para continuar su obra sin tener que secularizarse. Para 1910,

---

[13] Alain Boyer, Aspects juridiques des lois de 1901 et de 1904 sur les congrégations, en *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, coords. Patrick Cabanel y Jean-Pierre Durand (París: Éditions Du Cerf, 2005), 48.

[14] El capitán Alfred Dreyfus, de origen judío-alsaciano, fue acusado de espionaje en 1894, por lo que fue condenado a prisión perpetua y desterrado a la colonia penal de la Isla del Diablo, cerca de la Guyana francesa. Después de 12 años de una batalla legal que polarizó a la sociedad por el trasfondo antisemita de la acusación fue reconocido inocente después de que el escritor Émile Zola reveló el escándalo en el panfleto *Yo acuso*.

[15] Pierre Waldeck-Rousseau, "La jeunesse française et les congrégations", en *Associations et congrégations* (París: Fasquelle, 1901).

tres congregaciones masculinas[16] y 23 femeninas[17] se habían instalado en territorio mexicano. Como no encontraron gran competencia por parte de otras comunidades religiosas extranjeras, se dedicaron a crear escuelas y colegios reconocidos por la fama de sus métodos educativos. Si bien, después de la promulgación de las Leyes de Reforma en México y del episodio funesto de la Intervención Francesa, las congregaciones francesas habían rechazado toda posibilidad de establecerse en el país, después de 1901 y a favor de la crisis política francesa, aprovecharon la *pax porfiriana* con la Iglesia para difundir una red escolar casi en la totalidad del territorio mexicano.

En México, la enseñanza particular –generalmente confesional– fue impulsada por la Santa Sede y fue apoyada en el ámbito local por los católicos mexicanos que luchaban en contra de la ideología liberal, entendida como fuente de desintegración del orden en vigor hasta la promulgación de la Independencia.[18] La Ilustración francesa que había desembocado en la Revolución, desempeñó un papel catalizador para la elaboración de una concepción antiliberal por parte de los conservadores mexicanos. A su vez, la Santa Sede hizo un importante trabajo de redefinición teológica con el fin de proponer una alternativa católica coherente al liberalismo económico. Se trataba de darle prioridad al sector social, favoreciendo la educación y la beneficencia, percibidas como dos instrumentos fundamentales del proyecto católico. En ese contexto, la educación fue en particular privilegiada por el movimiento de renovación social católica mexicana. Además de la creación de varios planteles escolares y de la invitación a obispos de congregaciones extranjeras para que se implantaran, la libertad de enseñanza rápidamente se convirtió en

[16] Se trataba de los Padres Maristas (1897), de los Hermanos Maristas (1899) y de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (1905).

[17] Entre otras, las Hermanas de la Enseñanza, las Damas del Sagrado Corazón, las Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado, las Hermanas del Buen Pastor de Angers, las Hermanas de San José de Lyon y las Hermanas de la Providencia de Gap.

[18] Renée de la Torre, "El conservadurismo católico: ¿defensa o intolerancia a la otredad?", *Religiones y Sociedad,* sept-dic 1998, 29.

tema de batalla para los laicos. A partir de 1903, la Ley Orgánica de la Instrucción Pública promulgada por Miguel Ahumada fue objeto de violentas críticas por parte de los católicos mexicanos que veían en la creación de condiciones obligatorias, previas al reconocimiento de los estudios en los colegios particulares, una violación del espíritu de la Constitución de 1857.[19]

Durante varios años las obras religiosas francesas se beneficiaron de un contexto propicio para su desarrollo, la Revolución mexicana y la primera Guerra Mundial, tuvieron gran impacto en su dinamismo. En México, los religiosos franceses sufrieron –al igual que los demás miembros de la Iglesia– del anticlericalismo de las facciones revolucionarias. En agosto de 1914, el momento más álgido de la violencia en contra del clero mexicano y de su destierro a Estados Unidos o Cuba, gran parte de los religiosos franceses decidió marcharse de forma precipitada.[20] Sin embargo, la situación de los congregacionistas difirió según el lugar de implantación de sus conventos y de si eran hombres o mujeres. En la zona norte del país, particularmente en Zacatecas donde la División del Norte había tomado posesión de la ciudad en junio de 1914, dos hermanos lasallistas fueron fusilados después de haber sido interpelados por connivencia con el gobierno federal y por haber enseñado el catecismo.[21] El resto del grupo fue encarcelado y la condición para dejarlos libres era que debían salir inmediatamente de México. En Guadalajara, la comunidad marista fue expulsada del país el 4 de agosto, después de la entrada de las tropas del general Álvaro Obregón en la ciudad. En la zona central del país, donde los federalistas mantuvieron más tiempo su poder, los religiosos franceses tuvieron tiempo de dispersarse y esconderse con familias amigas sin tener que exiliarse de nuevo. En lo que respecta a las religiosas, aunque no

---

[19] Laura O'Dogherty, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco* (México: UNAM- IIH-Conaculta, 2001).

[20] Camille Foulard, "La misión francesa a la prueba de la Historia. Revolución mexicana, Primera Guerra Mundial y movilización religiosa", en *América latina y la Gran Guerra. Una historia conectada*, coords. Olivier Compagnon, Camille Foulard y Guillemette Martin (México: CEMCA-Colmex -UNAM, en prensa).

[21] Archivo Lasallista, Lyon, J hif. Caja 3. Guerra 14-18. Ficha biográfica del Hno. Nicéas-Antonin.

fueron físicamente maltratadas por las tropas revolucionarias, sus actividades se vieron suspendidas por los disturbios y sus escuelas permanecieron cerradas durante varias semanas. Sólo la comunidad de las Hermanas de la Enseñanza, instalada en Culiacán, se vio desplazada ante el avance de los combates y fue a refugiarse en Los Ángeles, ya que temían por su vida.

Posterior al destierro, los religiosos franceses se instalaron en países colindantes con México –Estados Unidos o Cuba– o algunos de ellos regresaron a Francia para participar como conscriptos en la Primera Guerra Mundial.[22] La geografía de los refugios no correspondía únicamente a la del exilio del clero mexicano, sino también a las implantaciones de los respectivos institutos de religiosos sobre la frontera estadounidense o la isla cubana, hecho que facilitó su pronta inserción después de haber vagabundeado durante semanas por el territorio mexicano. También la eficaz organización de la Iglesia estadounidense, que puso en ejecución toda su destreza para ayudar a los refugiados, jugó en favor del apoyo transnacional que resultó determinante para los religiosos franceses al momento de reinstalarse en México. Al estallar la Revolución mexicana, los miembros de las comunidades religiosas se vieron forzados a tomar decisiones para proteger sus vidas, las autoridades consulares francesas, de las que los religiosos dependían, intentaron en primera instancia, defenderlos de las exacciones cometidas por el nuevo régimen mexicano. Además de pertenecer a la Iglesia, los monjes y las monjas francesas fueron acusados de apoyar al gobierno huertista y, en consecuencia, de haber transgredido las obligaciones de los extranjeros en territorio mexicano. Posterior a la promulgación del decreto número 5 firmado por Venustiano Carranza en Piedras Negras el 14 de mayo de 1913, corrían el riesgo de ser juzgados como "cómplices" del gobierno anterior.[23] Debido a las repetidas ocasiones en que habían sido encarcelados, el cónsul francés, ayudado por su

---

[22] Camille Foulard, "La misión francesa a la prueba de la Historia. Revolución mexicana, Primera Guerra Mundial y movilización religiosa".

[23] Mario Ramírez Rancaño, "Exiliados", en *Diccionario de la Revolución mexicana*, coords. Javier Torres Parés y Gloria Villegas Moreno (México: UAM, 2010).

homólogo italiano, había negociado con las autoridades locales su liberación por medio de un rescate.[24] Sin embargo, después de la declaración de la guerra entre Alemania y Francia, el 2 de agosto de 1914, el consulado recibió la orden por parte del gobierno francés de organizar la movilización general de los conscriptos y su regreso a Europa. En medio del caos generado por las consecuencias de la Revolución, numerosos jóvenes franceses, algunos religiosos, tuvieron que dejar atrás su vida en México para alistarse en el frente occidental u oriental de la guerra.[25]

Para algunos religiosos que habían huido de los disturbios revolucionarios y que se habían refugiado en la frontera norte del país el exilio no se alargó demasiado. Desde septiembre de 1914, al menos en la capital, el gobierno carrancista aseguró a las comunidades religiosas la posibilidad de retomar sus actividades, en particular las educativas. Los Hermanos Maristas, los Hermanos Lasallistas o las Hermanas de San José, reabrieron con mucho éxito las puertas de sus colegios en la Ciudad de México. A pesar de la constitucionalización de la Revolución en 1917 que institucionalizó la pérdida de la influencia religiosa en la educación, los institutos religiosos franceses no se enfrentaron con obstáculos desmesurados para llevar a cabo su apostolado y contaron con el apoyo activo e inesperado del gobierno francés. Aunque Francia formaba parte de los vencedores de la primera Guerra Mundial, se encontraba arruinada por el conflicto y procuraba asegurar su influencia en el extranjero como política cultural ofensiva. Los religiosos, cuyo patriotismo ya no podía ser sospechoso y cuya pe-

[24] Archivo del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (AIHEC), AC.NP 111. Exp. 10. Los Hermanos Maristas en México, 1917-1921.

[25] En total, 73,868 miembros del clero secular y regular participaron en la primera Guerra Mundial en los países aliados, de los cuales 9,281 eran franceses, véase *La preuve du sang, Livre d'or du clergé et des congrégations (1914-1922),* primer tomo (París: Bonne Presse, 1925). No se pudo contar de manera exacta el número de hermanos lasallistas que volvieron a Francia en 1914, pero sabemos que de los 175 profesores maristas franceses radicados en México al principio del año 1914, 62 se marcharon a Francia para combatir. Véase Camille Foulard, "La misión francesa a la prueba de la Historia. Revolución mexicana, Primera Guerra Mundial y movilización religiosa".

dagogía era famosa, se convirtieron en agentes de su proyecto de difusión cultural y la legación francesa vio en el desarrollo de las actividades congregacionistas un camino para fortalecer sus valores y la red de amistades a su servicio. Después del año 1918 y en tiempos de polarización ideológica, los planteles franceses se convirtieron en lugares de excelencia de la cultura europea y católica. Además, el gobierno francés veía en la difusión de una francofilia elitista, la forma fácil de obtener aliados. La conquista cultural que se asignó Francia en México, y en todas partes de América Latina, no era nueva: reproducía la política que había llevado a finales del siglo XIX en el Imperio otomano y Oriente.

El gobierno francés no cambió de actitud frente a la nueva política mexicana de lucha contra la educación religiosa y mantuvo su apoyo hacia las congregaciones religiosas que trabajaban en favor de la difusión de la cultura francesa en el extranjero. Dicho apoyo se caracterizó por varios aspectos; en primer lugar, remediar los problemas económicos posteriores a la primera Guerra Mundial que enfrentaba la colonia francesa en México, los agentes diplomáticos franceses intentaron defender los intereses de sus conciudadanos en nombre de la influencia cultural pasada.[26] En particular, los embajadores sucesivos (Lagarde, Périer y Dussol) jugaron con la ambigüedad que singularizaba a las obras de las congregaciones de enseñanza para subrayar, ante las autoridades mexicanas, su carácter francés en vez de su naturaleza religiosa.

A partir de 1926, la reforma al artículo 3 de la Constitución por el gobierno de Calles casi puso término definitivo a la actividad de las escuelas religiosas francesas que fueron cerradas o que tuvieron que funcionar en la clandestinidad para poder seguir adelante.[27] Para 1932, los colegios franceses que habían sobrevivido a la batalla callista se vieron afectados una vez más por una nueva reglamentación que ponía en tela de juicio su índole

---

[26] Denis Rolland, *Vichy et la France libre au Mexique, guerre, cultures et propagande pendant la Seconde Guerre mondiale* (París: l'Harmattan, 1990).

[27] Camille Foulard, "Les congrégations enseignantes françaises au Mexique (1840-1940). Politiques religieuses, politiques de laïcisation et enjeux internationaux" (Tesis de doctorado : Universidad París I Panthéon-Sorbonne, 2009).

internacional. Así, el patrimonio inmobiliario de las instituciones educativas francesas era explícitamente codiciado por el gobierno mexicano que lo consideraba una expoliación de los bienes nacionales. Representaba también un maná financiero de cerca de 50 millones de francos.[28] Desde los primeros años de la Revolución se había desatado una controversia relativa a la devolución nacional de los edificios que pertenecían a las congregaciones religiosas. Para protegerse, los institutos religiosos crearon sociedades civiles o cooperativas que les permitían gestionar sus bienes bajo el nombre de seglares. Sin embargo, en la década de 1930 estos montajes jurídicos fueron sistemáticamente anulados por el gobierno mexicano que utilizaba la legislación anticlerical para embargar los bienes extranjeros con una simple denuncia.[29] El caso de la batalla jurídica relativa a la propiedad inmobiliaria de los edificios del colegio San Borja (Hermanos Lasallistas) ilustra el fenómeno que opuso el gobierno mexicano a la legación francesa. El plantel, que formaba parte de los florones franceses de la capital, contabilizaba más de 800 alumnos en 1933, de manera oficial, desde 1926 pertenecía a una sociedad anónima mexicana llamada Compañía Impulsora de Ciencias y Artes.[30] El director, Émile Wick, egresado de la Escuela Normal, respondía a los criterios exigidos por la Secretaría de Educación Pública. A su vez, la legación francesa aconsejaba a los profesores del colegio no tomar demasiado en serio las medidas del gobierno mexicano relativas a la educación socialista: "Todos los arreglos eran posibles en México, con tal que uno supiera ser paciente y no enfrentarse directo con las leyes más radicales".[31] Sin embargo, en 1934, durante una inspección

[28] Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Vol. 530. Exp. 243. Carta del embajador de Francia ante la Santa Sede, el 18 de mayo de 1929.

[29] Archivo del Ministerio de los Asuntos Exteriores Francés. Caja 27. Propaganda, correspondencia política y comercial, 1914-1940, carta del embajador Goiran, el 1 de marzo de 1934.

[30] Centro del Archivo Diplomático de Nantes. Colegio San Borja. Caja México. Serie C, 121. Exp. VI, memorando.

[31] Centro del Archivo Diplomático de Nantes. Colegio San Borja. Caja México. Serie C. 121. Exp. VI, memorando nota del embajador Goiran, el 4 de octubre de 1934.

posterior a una denuncia se encontraron libros religiosos, motivo para que la Secretaría de Hacienda clausurara y nacionalizara el inmueble. Resultó fuerte la emoción de la comunidad francesa que consideró la decisión mexicana como expoliación, mientras que el colegio se había esforzado en someterse a los nuevos criterios de laicidad. Las madres de familia ocuparon día y noche el edificio antes de firmar una petición colectiva. Por su parte, el embajador Goiran intentó presionar a las autoridades mexicanas, enfatizando que más allá del problema de la propiedad inmobiliaria, eran las "relaciones culturales y espirituales de ambos países" las que estaban en juego.[32] A pesar de las diversas maniobras diplomáticas, el embargo del colegio fue decretado en enero de 1935 y los edificios quedaron bajo la tutela de la Secretaría del Ejército que instaló una escuela para hijos de militares. La legación francesa apeló en vano la decisión del tribunal argumentando que la sociedad anónima había perdido sus bienes. En 1939, una nueva decisión legal revirtió los criterios de la nacionalización, pero los Hermanos de las Escuelas Cristianas nunca obtuvieron la restitución de los edificios. Este fracaso era sintomático de la progresiva pérdida de influencia francesa tanto a nivel educativo como diplomático, en el momento en que se confirmaba la soberanía mexicana. Fue sólo a partir de la década de 1940 y 1950 que los institutos religiosos franceses pudieron retomar una política de difusión de envergadura educativa en la región.

La Santa Sede y la batalla para la defensa de la educación católica

Los obstáculos que las congregaciones francesas enfrentaron en México para llevar a cabo su apostolado educativo no se debieron únicamente a la política anticlerical del régimen revolucionario, sino también a la política vaticana. Para el papado, los años de posguerra remitían a tiempos de intensas turbulencias internacionales. El incremento de las ideologías extremas en Eu-

[32] Centro del Archivo Diplomático de Nantes. Colegio San Borja. Caja México. Serie C, 121. Exp. VI, telegrama del embajador Goiran, el 15 de diciembre de 1934.

ropa y en Rusia atañían directamente a la Santa Sede que movilizaba sus diferentes órganos en favor de la defensa estratégica de sus intereses. Si bien eran considerados como periféricos, los asuntos mexicanos entraban en resonancia con las evoluciones políticas europeas. El *modus vivendi* firmado en 1929, no puso fin a la guerra escolar impuesta por el gobierno callista, lo que condujo a monseñor Pacelli, secretario de Estado de la Santa Sede, a afirmar que "el problema principal de la situación religiosa con México es el de la enseñanza".[33] A pesar de los años de la cristiada que pusieron de nuevo la cuestión escolar en segundo plano, la evolución de las congregaciones educativas francesas fue analizada detenidamente por Roma, pues al ser una de las pocas que subsistían, desempeñaba un papel determinante en el dispositivo de resistencia ante la agresión anticlerical del gobierno mexicano. Sin embargo, la aplicación de las directrices de la Santa Sede no siempre fue sencilla en el contexto de rebelión y guerra civil mexicanas. El delegado apostólico animaba a los fieles a que el "espíritu de sacrificio, de entusiasmo y de la esperanza (ayude) a saber resistir las circunstancias difíciles recordando la excelencia de la fe", pero en materia escolar era complicado aplicar el boicoteo y obtener la cooperación de todos los padres en la lucha contra la enseñanza socialista.[34]

Por otro lado, aunque las congregaciones francesas representaban una herramienta eficaz para la reconquista espiritual de la juventud cristiana, la Santa Sede también sospechaba una actitud disidente. Aunado a ello, la actuación del gobierno francés, que no vacilaba en utilizar todas las estrategias a su alcance para defender las obras religiosas, era considerada como desleal. En 1926, un asunto relativo a la presencia religiosa francesa en México desató el desacuerdo entre Roma y París: cuando fue promulgada la reforma constitucional del artículo 3, Pierre Lagarde, el embajador francés, convenció a los padres maristas de aceptar la incorpora-

---

[33] Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Vol. 553. Exp. 304. El 9 de noviembre de 1937.

[34] Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Vol. 553. Exp. 304. Reporte del delegado apostólico. El 27 de abril de 1936.

ción de sus institutos para no perderlos. Mons Caruana, el delegado apostólico, intervino para solicitar a los religiosos que renunciaran a su proyecto. Disgustado, el embajador francés procuró, según el prelado, "impresionarlo afirmándole que [la delegación apostólica] se transformaba en órgano provocador".[35] Este último le opuso un argumento constantemente utilizado por la Iglesia en esta clase de conflictos: "Es natural que el diplomático defienda un interés nacional pero también es natural que la Delegación defienda un punto de vista católico. En este caso, no sólo debe defender un derecho humano sino también divino".[36]

La situación se tornó aún más tensa en la década de 1930, cuando el embajador francés, que no se entendía con monseñor Pascual Díaz y Barreto, arzobispo de México, pidió a su ministro de tutela negociar directamente con el secretario de Estado o encargar al embajador francés ante la Santa Sede la transmisión de sus peticiones. Cuando se promulgó el decreto referente a la aplicación de la laicidad en el nivel de secundaria en México, el secretario de los Asuntos Exteriores francés, Pierre Laval, presionó al cardenal Pacelli para que se comprometiera en favor de la conservación de las obras religiosas francesas. Para él, la inflexibilidad del delegado apostólico acerca de la incorporación de las escuelas confesionales era una de las razones del agotamiento previsible de las actividades de las congregaciones educativas.[37] Sin embargo, el secretario de Estado le recordó al gobierno francés que no podía hacer caso omiso de las reglas protocolares y que debía tratar el asunto con el delegado apostólico.

La situación conflictiva no sólo era fomentada por el embajador de Francia que intentaba hacer valer la soberanía de su gobierno frente a la Santa Sede en materia diplomática, el carde-

---

[35] Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Vol. 506. Exp. 30. Reporte de monseñor Cuarana al Cardenal Gasparri. Rl 5 de mayo de 1926.

[36] Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Vol. 506. Exp. 30.

[37] Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Vol. 549. Exp. 291. Embajada ante la Santa Sede. El 18 de enero de 1932.

nal Pacelli también condenaba la actitud de las congregaciones, tratando de "funesta" su política que consistía en solicitar la intervención diplomática francesa para salvar sus propios intereses en detrimento, según el delegado apostólico, de los de la Iglesia.[38]

Los divergentes puntos de vista entre los actores eclesiásticos dificultaron la definición de una línea política papal coherente relativa al caso mexicano, pero Pío XI se apoyó en él para elaborar una estrategia defensiva global. Para los observadores romanos, la Revolución mexicana se parecía a la experiencia política rusa, y a pesar de que el comunismo nunca logró extenderse en México, el riesgo de su difusión estaba en todas las mentes. En la década de 1920, el anticomunismo de Pío XI compartía semejanzas con el antiprotestantismo y el antimasonismo que la Iglesia había desarrollado después de la Revolución francesa. El temor al peligro rojo y la teoría de un complot generalizado se habían propagado ampliamente entre los defensores del catolicismo en México y en Estados Unidos. En particular, la Orden de los Caballeros de Colón[39] se dedicó a publicar numerosos panfletos que denunciaban la expansión del comunismo en México.[40] Para la Santa Sede, que apoyaba estas tesis, la educación sexual que el gobierno mexicano intentaba implementar en las escuelas primarias desde 1934 no era otra cosa que una medida disfrazada de bolchevismo.[41] Como en Europa, Pío XI preconizaba la unión de los católicos para luchar contra el peligro común. En este sentido, la Acción Católica Mexicana (ACM) y su rama especializada para la juventud Asociación Católica de la Juventud Mexicana, permitía la organización de los fieles bajo

---

[38] Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Vol. 549. Exp. 291. Reporte de monseñor Cuarana al Cardenal Gasparri, el 26 abril de 1926.

[39] Sociedad católica masculina de beneficios, fundada por el padre Michael J. Mc Givney en 1882 en Estados Unidos. Promovía los principios de caridad, de unidad, de fraternidad y de patriotismo. La orden se extendió en México durante la primera mitad del siglo XX.

[40] A partir de 1928, por ejemplo, fueron publicados *Red Mexico, the Facts*, *Mexico, Bolshevism, the menace* o *Moscow comes to Mexico, Calles and the CROM*.

[41] Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Vol. 118. Exp. 35. *Osservatore Romano*, 9-10 de abril de 1934.

la autoridad estricta de las autoridades eclesiásticas para evitar todo tipo de actuación política aislada. En 1930, el secretario de Estado recordó al delegado apostólico la importancia de la participación de los laicos en: "El apostolado jerárquico con el fin de afirmar, de difundir y de actualizar la defensa de los principios católicos en la vida individual, familiar y social [...] La ACM tiene como primer deber preparar a buenos católicos con un espíritu apostólico y preparar a buenos ciudadanos, lo que significa una buena política a largo plazo".[42]

Aunado a la regulación de los fieles, el papado también recordó la importancia de la educación católica, derecho imprescriptible y piedra angular del dispositivo defensivo de la Iglesia católica. Con la publicación de la encíclica *Divini Illus Magistri,* del 31 de diciembre de 1929, Pío XI reafirmó que únicamente la educación religiosa era válida porque la Iglesia poseía ese magisterio de Dios encarnado en Jesucristo. Remitía no sólo a la situación mexicana, sino también a la que se vivía en Italia. Para que de igual manera el Estado laico pudiera asumir esta responsabilidad debía comprometerse en servir al bien común de la sociedad cristiana.

Años después, con la promulgación de dos encíclicas más, Pío XI reiteró su preocupación por las circunstancias que atravesaba México. La primera, *Acerba Animi,* publicada en 1932, condenaba la violación de los acuerdos de 1929 por el gobierno callista. La segunda, *Nos Es Muy Conocida* del 28 de marzo de 1937, formaba parte del conjunto de tres encíclicas publicadas con 15 días de intervalo: *Mit Brennender Sorge, Divini Redemptoris* y *Nos Es Muy Conocida,* encíclicas que, respectivamente, precisaban la postura del papa en: "La situación de la Iglesia en el imperio alemán", "el comunismo ateo" y "la cuestión religiosa en México".[43] Con esos tres textos, Pío XI dejaba clara la línea eclesiás-

[42] Archivo Secreto Vaticano-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Vol. 256. Exp. 50. Correspondencia del Cardenal Pizzardo con monseñor Ruiz y Flores, 19 de febrero de 1930.

[43] Marc Agostino, *Le pape Pie XI et l'opinion: (1922-1939), une stratégie pontificale en matière d'opinion publique, ses résultats en France et en Italie* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1986).

tica adoptada para luchar contra los regímenes hostiles al catolicismo, cuya prioridad era la enseñanza social de la Iglesia en vez del compromiso político de los católicos. Con este dispositivo, las congregaciones francesas eran requeridas para continuar con su papel de formación y dirección de los jóvenes, en particular por medio de las asociaciones que creaban en sus planteles para dar seguimiento a los alumnos fuera del horario escolar.[44]

Conclusión

El análisis de la trayectoria de las congregaciones educativas francesas en México durante la primera mitad del siglo XX resulta de gran interés para la historia religiosa, la historia política y la historia de las relaciones internacionales. En Francia y en México, los conflictos generados por el apostolado educativo de las comunidades religiosas aclaran elementos específicos de comprensión de la relación entre lo político y lo religioso, así como los procesos de laicización del Estado nacional moderno que, hasta hoy, la historiografía –mexicana y francesa– no ha valorado suficientemente. La naturaleza internacional de las congregaciones misioneras combinada con la especificidad del apostolado inscrito en el triángulo "Iglesia, Estado y Sociedad" implicó constantes ajustes con actores resultantes de círculos distintos. En el siglo XX, las comunidades religiosas francesas misioneras en territorio mexicano se enfrentaron a la aceleración de la cronología política en ambas partes del Atlántico. Si bien tuvieron que marcharse de Francia después de la puesta en marcha de una legislación educativa laicizadora por parte del gobierno francés, paradójicamente contaron con su apoyo después de la primera Guerra Mundial y en adelante formaron parte de un proyecto de desarrollo de la influencia cultural francesa en el mundo, para paliar las dificultades económicas del país. En México, la recepción positiva de la obra religiosa francesa tuvo corta duración, pues con la Revolución, los nuevos gobernantes intentaron dar término al poder

---

[44] Camille Foulard, "Les congrégations enseignantes françaises au Mexique (1840-1940). Politiques religieuses, politiques de laïcisation et enjeux internationaux" (Tesis de doctorado, Universidad París I Panthéon-Sorbonne, 2009).

de la Iglesia en materia educativa. Sin embargo, y a diferencia de lo acontecido en Francia, el conflicto en México, incluso puso en riesgo la vida de los religiosos franceses. Asimismo, las congregaciones tuvieron que asumir su identidad religiosa, sometiéndose a las directrices de la Santa Sede cuyas prioridades discrepaban de las de los Estados nacionales. En la década de 1940 el porvenir de las congregaciones francesas en México parecía incierto. Primero, como los reclutamientos en Francia estaban prohibidos, su personal se había mexicanizado, este hecho distendía los nexos culturales con la patria de origen. Segundo, los institutos religiosos perdieron el apoyo del gobierno francés por haber defendido el régimen de Vichy durante la segunda Guerra Mundial. Tercero, el periodo se caracterizó por la desaparición progresiva de los actores eclesiásticos que habían participado en la contienda internacional durante la década de 1920 y 1930, por ejemplo: el fallecimiento del padre Burke, que había fungido como instigador en las negociaciones secretas entre el Vaticano y el gobierno mexicano (1936), monseñor Mora y del Río y Pío XI (1937). A pesar de verse ante un panorama desalentador, las congregaciones francesas instaladas en México lograron dar nuevo impulso a sus actividades educativas. Como prueba, el renombre del colegio francés dirigido por las Hermanas de San José en la década de 1950 demuestra hasta qué punto las religiosas supieron adaptar su oferta educativa a pesar de las restricciones estatales. Asimismo, los Hermanos de las Escuelas Cristianas encabezan en la actualidad más de 30 planteles escolares y universitarios en toda la República mexicana. Finalmente, insertadas en el corazón del dispositivo de renovación cristiana impulsado por Roma, las congregaciones educativas se volvieron también espacios privilegiados de observación ante la emergente autonomía de los laicos al interior de la Iglesia a lo largo del proceso de laicización del estado nacional, tanto en Francia como en México.

Sofía del Valle y el Instituto Superior de Cultura Femenina

Valentina Torres Septién

Los nombres de algunas mexicanas del siglo pasado suelen estar presentes en los discursos sobre la mujer, el feminismo, los estudios de género o en los de alguna política destacada. Así, los nombres de Laureana Wright, Hermila Galindo, Amalia Castillo Ledón o Adela Formoso Santacilia suenan conocidos; mujeres pioneras que destacaron en las letras, la política o en el caso de las dos últimas, por sus obras educativas. Sin embargo, el nombre de Sofía del Valle quien realizó una tarea semejante, no está presente en la mente de quienes se dedican a estos estudios.

Una primera hipótesis del porqué de este desconocimiento se debe a que Sofía del Valle fue una mujer mexicana estrechamente vinculada a la Iglesia católica durante los años de persecución religiosa y las décadas posteriores a ésta. El anatema que hasta finales del siglo pasado persistía en torno a reconocerle a la Iglesia un papel político y social, y sobre todo en el caso de una mujer, es quizás el motivo de este desconocimiento.

Sofía del Valle es una de las pocas mujeres que trabajó abierta y decididamente en favor de la Iglesia católica mexicana durante los años más álgidos de la persecución religiosa en México, con dos encomiendas fundamentales: la primera consistía en dar a conocer el estado de gravedad en que la Iglesia y los católicos mexicanos se encontraban sumidos a las asociaciones católicas de los países que visitaba; la segunda, encaminada a la obtención urgente de recursos que le hacían falta a la Iglesia mexicana y que dichas asociaciones podían prestar a la causa de la Iglesia para solventar sus gastos durante la lucha declarada en

contra del Estado mexicano. Para ello, estuvo alentada por los jerarcas religiosos para visitar cuantos países y asociaciones le fuera posible, respaldada por su buena preparación, su disponibilidad incondicional ante la Iglesia y su excelente manejo del francés y del inglés –había estudiado en Estados Unidos– que manejaba a la perfección.

Sofía del Valle perteneció a una clase social económicamente sólida: su formación personal estuvo muy por encima de lo que las mujeres mexicanas de ese tiempo podían soñar. Tuvo la oportunidad de estudiar en el extranjero, en Francia, Suiza y Estados Unidos. En Ginebra, donde su familia se estableció durante algunos años, aprendió elementos de la cultura europea, las buenas maneras en el comportamiento social como una chica europea de "buena familia", lo que le permitió codearse con prominentes hombres de la industria, de la banca y con los más altos funcionarios de la Iglesia católica mexicana, quienes a su vez la enlazaron con la jerarquía vaticana, europea y, sobre todo, con la estadounidense. Su familia se acercaba al modelo ideal de lo que debía ser una familia católica de clase media alta durante las primeras décadas del siglo XX.

Tal como se narra en el texto dedicado a la vida de esta mujer: *Sofía del Valle. Una mexicana universal*,[1] su trabajo social en México comenzó en la década de 1920 en el Secretariado Social Mexicano, órgano del episcopado en el que organizaba y ponía en marcha obras especiales de carácter social. El secretariado era una instancia que promovía la creación de organizaciones, congresos o conferencias. Ahí fue nombrada secretaria de las obras femeninas de la Confederación Nacional Católica del Trabajo por el director de la confederación, el sacerdote jesuita Alfredo Méndez Medina. Éste había recibido preparación en educación social y técnica basada en el Secretariado Social belga, fundado por el padre Georges Rutten. Con estos objetivos nutrió a Sofía, quien comenzó la fundación de varias organizaciones femeninas vinculadas con el sector obrero.

[1] Manuel Olimón, *Sofía del Valle. Una mexicana universal* (México: Instituto Nacional de las Mujeres, 2009), 37.

Después de haber pasado años de formación fuera del país, por las mañanas trabajaba como asistente en La Corona, una compañía petrolera, y en la compañía telefónica Ericsson, donde hacía traducciones para los altos ejecutivos. Por la tarde trabajaba en el Secretariado Social llevando a cabo las tareas que la formación de las mujeres trabajadoras le exigía. La influencia de su padre en estos medios le posibilitó entrar en las fábricas y organizar a las trabajadoras para ofrecerles educación religiosa y profesional. Colaboró en la formación de la Unión Profesional de Tabaqueras, la Unión Profesional de Obreras de la Aguja, la de Empleadas que reunía a jóvenes que trabajaban en distintos almacenes, la Unión Profesional de Maestras, la Caja de Ahorros León XIII y la Liga Nacional Católica Campesina.[2] Estas organizaciones le permitieron tener contacto directo con mujeres trabajadoras a las que les ofrecía cursos que consideraba útiles para su vida personal y familiar; sin olvidar, por supuesto, que el fundamento de dichas organizaciones era el conocimiento religioso, así como el desarrollo de la persona con sentido de responsabilidad en su trabajo. Entre las empresas donde desempeñó esta labor se encuentran El Buen Tono, compañía de cigarros, El Nuevo Mundo y La Britania, fabricante de las camisas High Life y de ropa en general, así como la perfumería Casa Bourgeois.[3]

Méndez Medina se retiró del Secretariado Social en mayo de 1924 y en su lugar se nombró al sacerdote Miguel Darío Miranda, joven originario de León, Guanajuato, quien a partir de la observación del trabajo que Sofía del Valle realizaba al interior de las organizaciones femeninas le comentó: "Lo que usted está haciendo es muy loable, pero tiene un grandísimo defecto; su función para mí es multiplicar las Sofías".[4] Lo que Miranda deseaba era formar grupos de dirigentes que aseguraran la labor social de la Iglesia católica en el futuro, con miras en las difíciles condiciones que el Estado imponía a la Iglesia en esos años. Así

---

[2] Manuel Olimón, *Sofía del Valle. Una mexicana universal,* 5.

[3] Manuel Olimón, 55.

[4] Manuel Olimón, 58.

surgió la idea de crear el Instituto de Cultura Superior con el objetivo de "formar jóvenes de sociedad para interesarlas en una labor semejante y abarcar un campo mayor de trabajo", dicho proyecto fue articulado entre Sofía del Valle y el padre Miranda.

Poco a poco la idea de fundar una institución que preparara a las mujeres de las clases sociales más altas maduró, pues por cuestiones ideológicas o por el temor de sus padres de que se instruyeran en una institución laica no les estaba permitido asistir a la universidad pública. Esta obra tuvo como propósito "suministrar a las jóvenes más capaces, de influencia social, abundantes y selectos medios de formación intelectual, moral, económica y social, de acuerdo con su misión familiar".[5] El objetivo del padre Miranda y de Sofía del Valle al crear el instituto estuvo basado en el deseo de "cooperar con la mayor eficacia posible a la restauración cristiana de nuestra patria", bajo la premisa del influjo femenino en la trasmisión de valores y en su dedicación al trabajo a favor de la sociedad. El sector femenino para el que estaba destinada la institución era la clase alta y media alta de la sociedad católica mexicana. Tal y como afirmaba Miranda: "La élite es lo que nos debe interesar por ahora, y en especial la élite de lo que nunca se ha hecho".[6]

Los objetivos en la creación del Instituto de Cultura Femenina fueron claramente expresados en una homilía conmemorativa por Miguel Darío Miranda, en la que enunció su visión personal de aquel México de 1926:

> […] la conjugación de todas las traiciones, el relajamiento de las costumbres, la indiferencia religiosa, el enfriamiento de las almas, el olvido de Dios y sobre todo aquella lucha, tenaz, progresiva y nefanda para expulsar a Dios de la vida de nuestra patria, de sus leyes, de la cátedra, de la escuela y del hogar, vinieron a colocarnos al borde del abismo o del plano inclinado de nuestra propia destrucción. Como

[5] El objetivo que tenían tanto el padre Miranda como Sofía del Valle al crear el instituto fue su deseo de "cooperar con la mayor eficacia posible a la restauración cristiana de nuestra patria", bajo la premisa del influjo femenino en la trasmisión de valores y en su dedicación al trabajo.

[6] AHSM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofía del Valle. Roma. 2 de julio de 1928.

> un cuerpo yacente, desnudo y abierto a la exploración quirúrgica, así contemplamos entonces a nuestra patria en su viva, desnuda y tremenda realidad, con todos sus defectos, con todas sus miserias, pero por fortuna también con todas sus reservas espirituales.[7]

Desde una postura intransigente, Miranda consideró que la persecución a la Iglesia, tenía como causa fundamental la "exclusión de Cristo de la vida de México" y, por tanto, la salvación de la Patria sólo podría lograrse mediante la restauración cristiana de la sociedad a través de la Acción Católica, a la que dedicó buena parte de su vida y trabajo, muy cerca de Sofía del Valle –quien siempre lo apoyó en esta empresa, tal como años atrás lo habían hecho– y de otros grupos femeninos como el de Las Damas Católicas, que desde 1912 se desempeñaban activamente dentro de la organización eclesial.

En un ambiente de formación religiosa y moral en tiempos en que la Iglesia católica padecía los nuevos mandatos anticlericales por la Constitución de 1917, Miguel Darío Miranda creó el Instituto Superior de Cultura Femenina, del cual fue director durante su primera etapa, y promotor y sostén de la institución que fue "la niña de sus ojos" por años y años. Este instituto se fundó en 1926 a la par de la rama femenina de la juventud católica de la Acción Católica Mexicana; la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM). Se trataba de una escuela en donde se prepararía a las mujeres de clase media y alta como dirigentes sociales –lo que actualmente se conoce como trabajo social–, pero con la impronta de tener una educación fundamentalmente católica, para que las jóvenes se prepararan como líderes sociales. Estaba claro que esta institución solamente albergaría un sector privilegiado de la sociedad, pues esta característica tenía una intención explícita de Miranda; estas mujeres serían un grupo específico que con su formación harían extensiva la enseñanza evangélica en otros ambientes sociales.[8] Una institución de educación superior estrictamente femenina con características

[7] Miguel Darío Miranda, *Memorias del Señor Cardenal Miguel Darío Miranda,* Arzobispo Primado de México, 1988, 11.

[8] Ambiente significa, en términos de la Acción Católica, el espacio de dedicación laboral de un cierto sector como los obreros o campesinos.

muy particulares. El padre Miranda sabía que la educación formal de los niños estaba en manos de las órdenes religiosas, masculinas y femeninas, que se hacían cargo de las escuelas confesionales de educación básica y media en todo el país. Por tanto, el trabajo educativo de la Iglesia católica a través de sus distintas organizaciones consistiría "de modo principal, si no es que exclusivo, en la preparación de sacerdotes y laicos para ser líderes en sus parroquias y diócesis y en dirigir la instrucción catequética elemental".

En una carta enviada por el propio Miranda a Sofía del Valle años después,[9] el ya para entonces Cardenal dejaba claramente formuladas las expectativas que se tuvieron en la creación de la institución. En primer lugar menciona "[…] los múltiples problemas nacionales que se estaban estudiando en el Secretariado Social Mexicano en el año de 1925 donde los problemas familiares ocupaban un lugar preponderante […], pues siendo como es la familia una célula primaria de la sociedad, su estado de perfección así como sus deficiencias forzosamente tendrían que repercutir en la vida misma de México".[10] Esto lo acercaba a las posturas de Pío XI[11] en relación con la familia cristiana.

La creación del instituto prácticamente coincidió con la promulgación de la *Ley Calles,* reglamentaria al artículo 130 de la Constitución.[12] Esta ley prohibió a los ministros de todos los

---

[9]AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofía del Valle. Tulancingo. 6 de septiembre de1946. Caja 162. Exp. 9.

[10] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofia del Valle. 6 de septiembre de 1946. Caja 162. Exp. 9.

[11] *Divini illius Magistri* del 31 diciembre de 1929 y *Casti connubii* del 31 diciembre de 1930. AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofia del Valle. 6 de septiembre de 1946. Caja 162. Exp. 9. AHAM. Carta de Miranda a Sofía, sin fecha pues le falta la primera hoja.

[12] El número de escuelas secundarias privadas en la Ciudad de México era mayor que el de la públicas, 19 por 5, aunque el número de alumnos casi se duplicaba en las escuelas públicas. Sin embargo, las posibilidades de acceso a la educación superior de los egresados de las secundarias particulares eran mucho mayores, y más todavía en el caso de los varones. El secretario de Educación determinó quitarlas del control de la Iglesia, para obtener el nivel superior, la unidad ideológica. La nueva ley de diciembre de 1932 obligó a las secundarias privadas a ajustarse a los términos de las primarias; es decir, debían someterse al laicismo y al control oficial.

credos enseñar en las escuelas, con lo que se cerraba la participación religiosa legítima en las escuelas confesionales. Se reglamentó también la revalidación de los estudios, reconociendo únicamente los títulos de las secundarias laicas, argumentando la incongruencia de aceptar estudios hechos en escuelas confesionales que no admitían el laicismo oficial, acciones gubernamentales para la Iglesia y "[…] produjeron profundos daños a la familia especialmente a la educación".

Miranda, apoyado por Del Valle, consideró que la formación que el nuevo instituto aportaría tenía un "papel providencial" para las jóvenes que estaban llamadas a contribuir con la Iglesia para recristianizar a la juventud, justamente cuando el presidente Calles asediaba de manera más pertinaz la educación católica en las escuelas.[13] La nueva institución revaloraría los esfuerzos iniciados por la mujer católica, mediante "[…] nuevos y selectos medios de formación". Con esta revaloración del papel de la mujer dentro de la Iglesia, "se imponía ante todo formular un programa que abarcara todo aquello que sirviera para preparar a la mujer a ocupar dignamente y con ventaja para la religión y para la patria, las posiciones nuevas que en fuerza de las nuevas exigencias de los tiempos estaba llamada a asumir".[14] Aunque durante siglos la mujer había ocupado en la sociedad y, por supuesto, en la Iglesia un papel absolutamente secundario, en el que se le considera como colaboradora (aunque obediente y sumisa), representó un cambio fundamental en la visión eclesiástica.[15]

Sofía del Valle fungió a la vez como cofundadora y organizadora de la Juventud Católica Femenina Mexicana, de la que fue presidenta. Esta organización[16] fue la rama de la Acción Católica para

[13] AHAM. Carta de Miranda a Sofía, sin fecha pues le falta la primera hoja.

[14] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofía del Valle. 6 de septiembre de 1946. Caja 162. Exp. 9.

[15] El papa Pío XI había escrito recientemente una Encíclica dedicada a la juventud femenina donde definía el nuevo papel de las mujeres dentro de la Iglesia.

[16] Esta organización está siendo estudiada por jóvenes historiadores en distintas instituciones del país como en la tesis presentada por Juan Pablo Vivaldo, *La Unión de Damas Católicas Mexicanas, 1912-1929*, una historia política (México: Tesis de posgrado en Humanidades, UAM-IZT), 2011. Para una infor-

mujeres jóvenes de hasta 35 años, rama que buscaba evangelizar, santificar y formar la conciencia de sus militantes para "que se proyecten en sus comunidades y ambientes". Su objetivo era formar "auténticas militantes cristianas, como laicos adultos que sepan ocupar su lugar en la participación y dirección de las estructuras temporales, impregnando éstas del espíritu de Cristo".[17] Esta organización se vinculó con el instituto como receptora de sus egresadas, élite de dirigentes, que harían posible que la organización se desarrollara y creciera. Se trataba sin duda, de una institución dedicada a la formación de un sector social, del que se esperaba una influencia determinante al interior de los círculos sociales urbanos, y que a su vez se encargara de la formación de otros sectores sociales, menos favorecidos.[18]

El Instituto de Cultura Femenina

Los primeros cursos que se ofrecieron en el Instituto de Cultura Femenina fueron de formación social y eran impartidos por los miembros del Secretariado Social; a partir de ellos se delineó lo que sería su programa de estudios, que según las palabras de Miranda se desarrolló a partir de los siguientes objetivos:

> *1)* Una orientación fundamental hacia la solución del problema familiar.

---

mación completa de la JCFM véase María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos* (México: Universidad Iberoamericana, IMDOSOC), 2008.

[17] AACM. JCFM. "Formación de acción militante". Fólder 5.7.1. Instrucción, s.f.

[18] Guía de cómo debe ser la formación en la JCFM: *1)* La JCFM debe seleccionar a sus militantes normando esta selección por determinadas cualidades básicas. *2)* Corresponde directamente a la JCFM impulsar la formación para el apostolado. *3)* La formación que impulsa la JCFM para sus militantes debe propiciar el desarrollo de sus cualidades para hacerlas fructificar en bien de la comunidad y en orden a su fin sobrenatural. *4)* La formación en la JCFM no puede ser uniforme ni se dará en forma aislada, sino dentro de un plan de formación, tomando en consideración la unidad de la persona y su realidad. *5)* Las características de la formación deben ser: humana, evangélica, encarnada. *6)* La formación-acción que dé la JCFM debe llevar a las militantes a asumir la responsabilidad de construir y animar lo temporal, desterrando la idea de que la joven permanezca indefinidamente en la AC. AACM. JCFM. "Formación de acción militante". Fólder 5.7.1. Instrucción, s.f.

2) Un programa de cultura general profundamente católico y altamente racional.
3) Su carácter esencialmente apostólico y, por ende, imbuido de sincero y profundo espíritu sobrenatural.
4) Su ámbito restringido por su carácter de institución destinada a formar élite católica, o sea, elementos dirigentes para las distintas formas de actividad que estaba llamada a desarrollar la mujer en México.
5) Su dependencia efectiva y sistemática de la autoridad eclesiástica.19

La idea que subyacía detrás del programa comprendía dos aspectos fundamentales: uno general en el que se otorgaría a las jóvenes una formación de tipo general, y otro especializado que tomaría en cuenta las distintas formas de actividad que podían desarrollar con beneficio no únicamente para ellas, sino para bien del país en el campo propio de la mujer. El aspecto general consistía en elevar la educación general de la mujer "entonces todavía tan limitada" y el especializado desarrollaría las aptitudes e inclinaciones de las jóvenes "de acuerdo con las exigencias de nuestros tiempos […] con provecho no sólo para ellas, sino principalmente para bien del país en el campo propio de la mujer",[20] que todavía se vislumbraba a futuro, aunque ya para 1946, año en que se concibió esa reflexión, ya era "una realidad innegable y gravísima".[21]

Para Miranda, "en lenguaje universitario", la formación general que se daba al inicio equivalía al bachillerato, en tanto que la especialización de años posteriores, correspondía a una formación profesional. Valoraba la importancia de los estudios universitarios, pero estaba consciente de que las circunstancias eran poco favorables para la educación católica, debido a la per-

[19] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofia del Valle. 6 de septiembre de 1946. Caja 162. Exp. 9.

[20] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofía del Valle. 6 de septiembre de 1946. Caja 162. Exp. 9.

[21] Después de 20 años de funcionamiento, Miranda señalaba que: "Sus benéficos efectos han alcanzado otros campos de la vida de México en donde trabajan sus exalumnas, unas dentro de su propio hogar fundado sobre bases más sólidas y otras en diversas actividades sociales y cívicas del país". AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofía del Valle. 6 de septiembre de 1946. Caja 162. Exp. 9.

secución que en esos años sufría la Iglesia. A través del instituto buscaba ofrecer a las jóvenes, una línea propia con énfasis en la especialización práctica para que las alumnas se pudieran desarrollar en sus diferentes ambientes,[22] como dirigentes de sección o taller, maestras de religión, directoras de círculos de estudios, periodismo, propaganda, conferencistas, servidoras sociales, en el arte religioso, música litúrgica, deporte femenino, entretenimiento, teatro; como escritoras, poetisas, enfermeras, directoras de jardines de niños y guarderías, en escuelas de vacaciones, secretarias, dibujantes, decoradoras, formadoras familiares, en dietética y cocina, higiene, etcétera. Para Miranda, éstas eran actividades "nuevas" y útiles en el campo apostólico de la mujer, pues aquellas que se vieran obligadas a trabajar podrían ganarse honestamente la vida fuera del hogar.[23]

Una esquela de promoción del instituto avalada por el delegado apostólico decía:

> De todo corazón invitamos a las Señoritas Católicas de la Ciudad para que se inscriban en el Instituto de Cultura Femenina establecido bajo la dirección del Secretariado Social y en el cual se intenta elevar el nivel intelectual de las alumnas y formarlas en el espíritu del Apostolado seglar para conseguir la conservación de las tradiciones católicas sin desentenderse de los sanos progresos que requiere la época actual.
> México, 10 de Dic. de 1929,
> Leopoldo Ruiz, Arz. De Morelia, Delego. Apostólico.[24]

El instituto recibió el nombre de Instituto de Cultura Femenina, aunque coloquialmente fue conocido como Cultura Femenina o simplemente Cultura. En sus remembranzas, Sofía del Valle lo calificó como "la primera universidad femenina de México", por el programa académico que adoptó.[25] Su prime-

[22] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofía del Valle. 6 de septiembre de 1946. Caja 162. Exp. 9.

[23] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofíaa del Valle. 6 de septiembre de 1946. Caja 162. Exp. 9.

[24] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofía del Valle. Nueva York. 25 de marzo de 1929.

[25] Manuel Olimón, 59.

ra ubicación fue la calle de Motolinía número 9, lugar en que previamente había estado el Secretariado Social y también la sede de Los Caballeros de Colón. Esta casa, cuenta Sofía en sus *Memoria*s:

> […] era de dos pisos; el piso alto lo tenían alquilado los Caballeros de Colón, pero una vez que lo dejaron, fue la primera sede del Secretariado. El dueño era un señor alemán amigo de mi papá, Don Julio Coeuster. Pensamos que había posibilidad de construir en la azotea unas habitaciones para establecer el Instituto de Cultura Femenina y usarlo también para primeras oficinas de la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM), organismo de Acción Católica. Papá presentó al Padre Miranda con Don Julio, que era un hombre muy bueno y con sentido social, aceptó la proposición: construyó cinco habitaciones y un baño, así como una escalera para subir al piso de arriba. El resto de la azotea nos sirvió de patio para el descanso entre clases.[26]

La creación del Instituto de Cultura Femenina sucedió en un momento de sistematización de la educación posprimaria,[27] cuando el tema de la educación superior de las mujeres aún estaba en el tintero. Las familias católicas conservadoras se mantenían reticentes a que las jóvenes siguieran estudios superiores de nivel preparatoria y mucho menos profesional.

Por ello las inscripciones iniciales no fueron numerosas. Las actividades de Cultura Femenina arrancaron con sólo ocho alumnas: Juana Arguinzóniz, Sofía Escalante, María Luisa Stoopen, Enriqueta Bravo, Ana María Estrada, Sofía Fernández Almendaro, María Luisa Fernández Almendaro y

[26] Que una institución particular se instalara en una casa privada era una costumbre de la época. Las primeras escuelas de maristas, lasallistas, teresianas, religiosas del Verbo Encarnado, Hermanas de San José de Lyon, tuvieron como primera sede una casa que les había sido prestada o donada para la instalación de sus colegios. No fue sino hasta la década de 1940 cuando se fueron construyendo edificios exprofeso para los colegios. Manuel Olimón, 57.

[27] En cuanto a la educación pública, a finales de 1925, justamente un año antes de la fundación de Cultura, José Vasconcelos dio cuerpo a lo que sería la educación secundaria, separada de la Escuela Nacional Preparatoria, como un nivel intermedio entre los estudios elementales y superiores, pero que tenía en sí una intención de formar al estudiante para valerse en la vida. De esta manera, la secundaria pública entraba en competencia con la secundaria particular, que se había desarrollado de manera más eficiente dentro de las escuelas privadas.

Margarita Soto Hay. De hecho las alumnas se fueron matriculando poco a poco a lo largo de todo el año escolar.[28]

Los requisitos que en principio se solicitaron para el ingreso a Cultura Femenina fueron tener al menos el certificado de primaria y algún tipo de recomendación personal, aunque la dirección se reservaba el derecho de admisión, acorde a las recomendaciones que se presentaran. Estos requisitos fueron cambiando con el paso del tiempo y para la década de 1930 se exigía, cuando menos, el certificado de secundaria.

Inicialmente por el derecho de matrícula se pagaba la cantidad de 10 pesos y la colegiatura era de 20 pesos. También estaba la posibilidad de tomar clases aisladas, cada clase tenía un costo de cinco pesos mensuales.

Los cursos iniciaron el 26 de junio de 1926. La labor de Sofía del Valle para darle vida a la institución resultó de lo más reveladora al conocer su temperamento optimista y su entrega a esa tarea. Para ello se dedicó con ahínco a promover al instituto mediante conferencias en iglesias, en reuniones con padres de familia y ofreciendo cursillos en distintos estados de la República mexicana.

Por lo que comentan Miranda y Del Valle, la tarea de introducir a las jóvenes al mundo del conocimiento no fue fácil, pues no tenían el hábito del estudio. El hecho de que las aspirantes tuvieran una preparación heterogénea hacía difícil la tarea de enseñanza. Miranda, los profesores y la misma Sofía, tuvieron que convencer a las estudiantes de las bondades del estudio e interesarlas por las materias.

Era como si abrieran los ojos a un mundo nuevo para ellas, mundo que poco a poco fue despertando su inteligencia dormida, haciéndoles comprender el valor del saber. Más de una vez hubo intenciones de darse por vencidas, pero el constante impulso hizo que ellas mismas agradecieran a Dios ese despertar de su inteligencia que les permitía apreciar el valor único de la

[28] En sus cartas a Miranda, Sofía del Valle le comenta la inscripción de dos alumnas que remplazaban a otras dos que habían dejado el instituto, y hace la descripción de las alumnas que se van aceptando poco a poco.

persona. Unas a otras se estimulaban y en poco tiempo se volvieron propagandistas de la obra.[29]

Con el tiempo los programas de estudio fueron cambiando. Los primeros años las estudiantes llevaron cursos de religión, filosofía, matemáticas, castellano, literatura, geografía social, geografía física, historia nacional, historia universal, sociología, ciencias físicas, química, historia eclesiástica, cultura artística; además de inglés, francés e italiano. Adicionalmente, se impartió taquigrafía, mecanografía, industrias femeninas, liturgia y canto gregoriano. El lema creado por Miranda que "sintetiza el ideal de la Institución era: *Crescamus per omnia in Christo*".

A dos años de su creación, Miranda reflexionó acerca de lo que buscaba la institución, pues al no estar pensada para ser una preparatoria a la usanza oficial, o una secundaria, tal como pensó Vasconcelos, consideró que el modelo debía parecerse más a un *College* estadounidense, con un *High School* previo. Miranda fue bastante autocrítico al referirse a la institución. Reconocía estar "muy lejos de la perfección" aunque consideraba que, al tratarse de un modelo nuevo en México, debía perfilarse acorde con sus características. En el plan de estudios veía un punto débil por la falta de unidad y por la dificultad de adaptarlo a las estudiantes que tenían diferentes niveles de estudios. Para él era sumamente importante evaluar e incluso someter a las chicas que ingresaban a un curso previo para intentar unificarlas. Años más tarde utilizaría los exámenes que se aplicaban en el High School estadounidense para hacer las evaluaciones.[30]

En algún momento de 1933 incluso contempló pedir la incorporación del instituto a la Secretaría de Educación Pública (SEP) con la ayuda de los Hermanos Maristas.[31] Sin embargo, las dudas persistían, y si bien para Sofía existía la preocupación del reconocimiento de validez de los estudios, Miranda consideraba que la institución estaba diseñada para unas cuantas personas y

[29] Manuel Olimón*,* 59.

[30] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofía del Valle desde Washington. 12 de abril de 1929.

[31] AHAM. Sofía del Valle. México. 14 de enero de 1933.

no pensaba incorporarla a la SEP. En cambio, sus reflexiones iban en la búsqueda de la incorporación del Instituto a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En la correspondencia que sostenía con Sofía a menudo hizo referencia a este asunto, aunque se trató de una preocupación mayor para ella y menor para Miranda, por lo que durante muchos años, la escuela no se incorporó a ninguna entidad oficial.

También se pensó en afiliarlo con alguna institución estadounidense en Washington. Sin embargo, los propios jerarcas de ese país consideraban que "en cierta forma, como que era ir contra la dignidad misma del país y colocarnos en una situación difícil para el futuro porque podrían reprocharnos ese paso como desleal o poco patriótico",[32] por lo que finalmente buscaron y obtuvieron la incorporación en la UNAM. Las alumnas no egresaban con título alguno; pero se les otorgaba un diploma, el cual garantizaba que habían cursado y aprobado las materias del programa. Sin embargo, en algunos casos, cuando las egresadas quisieron estudiar una carrera en la UNAM, su diploma y las calificaciones obtenidas les servían para que pudieran matricularse en la Universidad. Tal fue el caso de Guadalupe Aguilar, quien después de su formación en el instituto, se graduó como licenciada en Servicio Social en la UNAM donde trabajó por 18 años.[33]

Gracias a los mecanismos internos de la Iglesia para hacerle propaganda a la institución, poco a poco fue adquiriendo prestigio. A ello se sumó el paulatino desarrollo de la conciencia que se fue creando entre los padres de familia acerca de la importancia de darle formación superior a las jóvenes y así, "poco a poco se fueron despejando los prejuicios en contra del saber de la mujer".[34]

Las estudiantes ingresaban a la edad de 15 o 16 años y permanecían en el instituto durante cuatro años, por lo que la edad

---

[32] AHAM. Carta de Sofía del Valle a Miguel Darío Miranda. 13 de mayo de 1934.

[33] Entrevista con Guadalupe Aguilar, exalumna del Instituto de Cultura Femenina. Viernes 25 de septiembre de 2009.

[34] Manuel Olimón, 59.

promedio de egreso era de 21 años. Se estudiaba por semestres y se hacían evaluaciones semanales y semestrales.

En sus *Memorias,* Sofía del Valle explica que había padres de familia que no estaban de acuerdo con lo que se les enseñaba a las muchachas y con la formación que se les daba. Año con año tenía lugar una reunión al final del curso con los padres de familia en la que se daba a conocer a las graduadas y sus calificaciones. Comenta:

> Recuerdo que un señor con un puesto eminente en la jerarquía eclesiástica no estaba muy de acuerdo con la formación que dábamos y con el fin de conquistarlo lo invitamos a presenciar algunos de los exámenes relacionados con temas religiosos. Cuando se despedía dijo: "Yo me pregunto si estas sabias podrán preparar una buena comida". Con el fin de demostrar que había compatibilidad entre el saber y el ser buena ama de casa, la última vez que lo invitamos a los exámenes se le invitó también a una comida toda ella preparada por las alumnas *sabihondas*.[35]

Por una causa fortuita, el instituto sufrió una inspección de la policía que consistió en la búsqueda de algunos agentes de un mimeógrafo que publicaba una hoja titulada *Desde mi sótano,* en la que se atacaba a los perseguidores de la Iglesia y se alentaba a los católicos a continuar con su lucha. Durante la búsqueda del mimeógrafo la policía descubrió a la institución y capturó a todos los hombres –sacerdotes y laicos– que estaban en el inmueble, entre ellos al padre Miranda, "que permaneció tres días en la cárcel en condiciones increíbles de incomodidades y suciedad".[36] Fue liberado al tercer día a cambio de 500 pesos oro, dinero que se obtuvo de una colecta. El instituto, así como las oficinas que se hallaban en la casa fueron sellados y despojados de los muebles, la biblioteca, el piano, las mesas, las sillas, e incluso del dinero que había en una caja de ahorros.

Después de esta experiencia el instituto continuó con sus labores en diferentes casas prestadas, sin pensar en ningún momento en cerrar. La respuesta de las alumnas de Cultura y de

[35] Manuel Olimón, 60.

[36] Manuel Olimón, 61-62.

las socias de la Juventud Católica Femenina Mexicana fue muy generosa. Sofía del Valle hizo referencia a algo que se dijo: "Vamos a continuar a como dé lugar y en donde se pueda. Si fuere necesario, en las bancas de la Alameda podremos reunirnos para estudiar".[37] Las peripecias de las nuevas residencias dan cuenta de la dificultad que tenían para instalarse, así como del miedo que mantenían hacia las autoridades ante la posibilidad de nuevos cierres, confiscaciones y detenciones, inclusive. Sacerdotes disfrazados acudían a dar clases o a impartir la comunión a los asistentes, tal como era frecuente en la mayoría de los colegios católicos del país.[38]

Cultura Femenina continuó con algunas dificultades durante esta persecución. En su mejor época llegó a tener cerca de 500 alumnas inscritas en los cursos de cuatro años. En sí, la persecución hizo posible que muchos sacerdotes se concentraran en la capital del país, por el peligro que corrían en las ciudades del interior de la República. Esto contribuyó a que la institución contara con excelentes maestros que aún son recordados por las alumnas con admiración y respeto.

Al comienzo no todos los maestros tenían la preparación indicada para impartir cursos a las jóvenes de ese nivel. Además, aunque conocían sus materias, no necesariamente estaban especializados. Se hacían comentarios como éste: "Celebro que la clase de canto comience con diez alumnas, ya aumentará el número. Me consuela lo de la clase de italiano porque de esta manera habremos ganado un profesor más, que comenzará con italiano y podrá después continuar con otras materias".[39] Sin embargo, siempre se ponderó su calidad; en los recuerdos de Sofía se lee lo siguiente:

> Los primeros diez años de Cultura Femenina, bajo la dirección del Señor Miranda, fueron inolvidables. Tuvimos un cuerpo de profesores

[37] Manuel Olimón, 62.

[38] Valentina Torres Septién, *La educación privada en México* (México: Colmex, Universidad Iberoamericana), 1995.

[39] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a María Victoria. Nueva York. 23 de marzo de 1929.

> que difícilmente podría volverse a encontrar, ya que los sacerdotes más talentosos de distintas diócesis, que habían sido señalados por el gobierno persecutorio como elementos peligrosos y se les había obligado a venir a la capital para quitar su influencia benéfica en el lugar de su residencia y traídos a México por orden del gobierno teniendo a la ciudad por cárcel con la obligación de presentarse todos los días a firmar en la inspección de policía, estuvieron con nosotros. La presencia de ellos en la ciudad fue providencial para Cultura.[40]

El padre Miranda conocía a los profesores porque había coincidido con ellos en el Colegio Pío Latino de Roma o porque habían asistido conjuntamente a universidades europeas. Entre los sacerdotes se menciona a Francisco Arriba, teólogo; Octaviano Valdés, filósofo y poeta; Gutiérrez y Aviña de Guadalajara; Saavedra de Colombia, literato; Escalante, Brambilia, el padre García Gutiérrez, historiador; monseñor Gregorio Aguilar, Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte, escritores e investigadores.

También fueron contratados laicos como: "Lourdes Castillo para matemáticas, Carmen [*sic*] para castellano, Adela del Paso en filosofía, Aurora de la Lama, Francisco Escalante para geografía, Juana Arguinzóniz, para historia del arte en México, el licenciado Alberto María Carreño, historiador, algunas de ellas egresadas de la propia Institución".[41]

Es claro que los profesores carecían de cualquier tipo de contrato o prestación laboral. En el caso del profesor Salvador [*sic*] "[…] que se está volviendo un poco informal" la manera de formalizar su trabajo consistió en "apretarle el bolsillo"; es decir, reducirle el sueldo que consistía en el pago de 20 pesos la hora de curso, sueldo que para 1934 aumentó a 25.[42]

En 1937 y después de dirigir por 10 años al instituto, Miguel Darío Miranda fue nombrado obispo de Tulancingo, y la institución quedó bajo la dirección de Sofía del Valle que se auxilió de las primeras egresadas para continuar con el trabajo.

---

[40] Manuel Olimón, 63.

[41] AHAM. Carta de Sofía del Valle a Miguel Darío Miranda. 25 de enero de 1933.

[42] AHAM. Carta de Miguel Darío Miranda a Sofía del Valle. 8 de mayo de 1928.

La situación económica de la institución nunca fue fácil. Sofía hacía constantes llamados a la sociedad católica para que apoyara su sobrevivencia. Lo hacía por medio de cartas, en las que solicitaba el apoyo de los católicos militantes, afirmando lo siguiente:

> Cultura femenina es hoy conocida no sólo en México, en donde es particularmente apreciada por nuestros Venerables Prelados que se han dignado visitarla, bendecirla y apoyarla, sino fuera del país y por el mismo Romano Pontífice y dos Emmos. Cardenales, así como por innumerables instituciones femeninas que están vivamente interesadas en observar el desarrollo de esta modesta institución.[43]

Esta afirmación nos muestra cuán importante resultaba para la Iglesia tener una institución educativa que se avocaba en la instrucción de la juventud femenina, en un contexto en el que parecía inminente su inclusión en las instituciones de educación superior, así como en otros cambios, antes sólo posibles para los varones. No sólo la jerarquía mexicana, sino también la vaticana, mostraron interés por el proyecto.

Para su difusión y manutención, Del Valle solicitaba colaboración de cualquier índole: contribuciones de tipo moral consistentes en oraciones, la realización de fiestas de carácter religioso cultural o recreativo en las que se hiciera mención del instituto y se invitara a posibles candidatas. Contribución intelectual mediante la impartición de algún curso, conferencias científicas, artísticas, etcétera. Acceso para las estudiantes a bibliotecas privadas, museos o colecciones de carácter privado. Contribución material consistente en financiar becas, pagar a los profesores, pagar la renta de la casa y el mobiliario como máquinas de escribir, aparatos de laboratorio, libros, etcétera. Contribución artística como reproducción de obras de arte; ayuda mediante préstamo de vehículos para hacer visitas de estudio. Facilidades para usar tranvías o ferrocarriles. Casas de campo para efectuar reuniones de carácter religioso o recreativo, etcétera.

[43] AHAM. Carta de Sofía del Valle a Miranda. 4 de febrero de 1933. Caja 162. Expediente 9.

Ante las circunstancias de falta de recursos para mantener el instituto, el delegado apostólico en México y arzobispo de Morelia, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, que residía en San Antonio Texas, tal vez por motivo del conflicto religioso, y quizás asesorado por el padre Miranda, sugirió a Sofía que se trasladara a Estados Unidos para impartir algunas conferencias sobre "la verdadera situación de los católicos en México", con el objeto de contrarrestar la propaganda que hacían allá "los enemigos de México y de la Iglesia y dar a conocer lo que realmente pasaba".[44] Fue tal el éxito que tuvo, que de ahí en adelante se convertiría en una delegada de la Iglesia mexicana para dar a conocer los problemas religiosos en el extranjero y solicitar ayuda a las diócesis de otros países durante varios años. A estos viajes se sumaron los que hacía por su cargo como directora de la Juventud Católica Femenina Mexicana, con el objetivo de conocer el funcionamiento de las organizaciones similares en Europa y América del Norte.

Durante sus ausencias delegaba el manejo del instituto a las exalumnas que demostraban su capacidad, aunque formalmente ella continuó con la dirección de la institución. Es fácil suponer que la preparación y el prestigio de estas mujeres no eran iguales a los del padre Miranda o a los de Sofía. En 1932, al regresar de uno de esos viajes, se enfrentó a constantes problemas que sufrieron los colegios en esa etapa de persecución. Señala Sofía: "De hecho tuvimos que actuar de manera casi secreta, ya que toda labor educativa que tuviese cierto cariz religioso era perseguida".[45]

No obstante, sus constantes viajes, jamás abandonó "su

[44] Citado por Stephen J. Andes, *The Transnational Life of Sofía del Valle: Family, Nation, and Catholic Internationalism in the Interwar Years*. ASV. *Arch. Deleg. Stati Uniti, Appendice Messico.* Fasc. 28. "Sofía del Valle". Letter from Sofia to Ruiz y Flores. 3 de abril de 1935, 35rv.

[45] Las diferentes direcciones del instituto fueron Motolinía 9, el callejón del Eliseo 12, la calle de Dinamarca, en Guillermo Prieto 25, la calle París, la calle Londres, la cerrada de Puebla, Edison 37 y, finalmente, Tabasco 98, donde tuvieron que suspender muchas actividades por falta de personal académico calificado y de fondos. Manuel Olimón, 82.

obra más querida" ni se alejó de la Acción Católica. Siempre estuvo apegada al instituto, impulsándolo con ahínco. En esos años hizo reiteradas visitas al interior del país para consolidar los comités diocesanos de la JCFM y para impulsar al instituto. De hecho en una carta de propaganda del instituto afirma: "Los hechos nos han confirmado no sólo la existencia de una necesidad que hemos observado, sino la eficacia de la Institución para los fines que se han propuesto".[46] Efectivamente, muchas de las egresadas fueron dirigentes de obras sociales de la Iglesia.

Sofía del Valle estuvo cerca de mujeres pioneras en diplomacia, dedicadas a la educación y con preocupaciones por mejorar las condiciones de las mujeres mexicanas: Adela Formoso de Obregón Santacilia fundó en 1943 la Universidad Femenina de México, este hecho prácticamente coincidió con el cierre del Instituto de Cultura Femenina. Amalia González Caballero de Castillo Ledón fue una mujer que dedicó buena parte de su vida en favor de la niñez y la educación, así como a la defensa de las mujeres. Aurora Arrayales, fue la primera mujer diputada federal que prestó gran servicio a la sociedad necesitada y que manteniéndose cercana a los presidentes mexicanos Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán encabezó organizaciones de voluntariado femenino que abarcaban al menos 150 organismos de diversos tipos, entre los que se encontraban, por ejemplo, obras sociales para la comunidad judía y para la Beneficencia Española. Con esa misión, año con año organizó el Día de la Mujer, que en ese entonces se conmemoraba el 11 de febrero. En esas fechas Sofía del Valle recibió del presidente de Estados Unidos, Dwight D. Eisenhower, la medalla Women of America United for Peace, la distinción más importante concedida a una mujer cuya labor tiene relevancia internacional. En algún momento un partido político, seguramente el PAN, le pidió su colaboración y ella aceptó, "sólo que manteniendo una sana distancia que le permitió hablar y actuar con libertad".

Por su labor dedicada a las organizaciones femeninas católicas y por los constantes viajes que la jerarquía le solicitó hacer

---

[46] AACM. Caja 5.3.5.5. Folder 5.5.

en favor de la Iglesia mexicana en el exterior, su trabajo al frente de Cultura Femenina se hizo sentir, esto aunado a la apertura de otras instituciones privadas y católicas donde las mujeres de la clase media y alta tuvieron cabida. Sin embargo, la participación de las jóvenes católicas fue menguando en la institución fundada por Miranda, hasta que finalmente cerró sus puertas a mediados de la década de 1940.

Quizá por su entregada labor con la Iglesia católica en los momentos más difíciles de su historia en México, Sofía del Valle y su labor social aún no han sido suficientemente reconocidas. Su concepción de la educación y formación de la mujer en el marco de la cultura católica deben ser analizadas con mayor atención y detalle para evaluar el impacto que tuvo esta mujer en una generación específica de mexicanas y en el desarrollo de las relaciones internacionales de la Iglesia católica mexicana.

2

El fundamentalismo religioso norteamericano (1900-1930)

Nora Pérez Rayón

En términos ideológicos, Estados Unidos se inserta dentro de la gran tradición liberal europea. Su Declaración de Independencia y su Constitución se fundamentaron en el pensamiento de John Locke. Sin embargo, a lo largo de su historia, se han formado movimientos sociales que contradicen principios básicos del liberalismo, entre ellos el fundamentalismo religioso, forma de conservadurismo político-religioso cuyas raíces se remontan a la mítica fundación nacional con la llegada de los puritanos a Nueva Inglaterra a principios del siglo XVII.[1]

La experiencia religiosa americana se ha caracterizado por su amplia diversidad, así como por su sustentada vitalidad. Hoy en día, los estadounidenses son mucho más religiosos que ninguna otra nación moderna industrializada. La mayoría de su población tiene la creencia de que Estados Unidos constituye una nación bendecida por Dios, y que Dios los ama sobre una base personal e individual. A pesar de la explícita separación entre las Iglesias y el Estado proclamada en la Constitución, ningún presidente se ha declarado indiferente a la religión. Lo común es que en sus campañas incluyan compromisos religiosos con frecuentes referencias a Dios, o que se rodeen de asesores morales y religiosos. El final de sus discursos incluyen la frase *God Bless America,* y el dólar lleva la inscripción *In God we trust*.[2]

[1] Carlos Cañeque, "El fundamentalismo norteamericano", *FRC Revista de Debate Político* (invierno de 2003), 1-9.

[2] La religión, por sí misma ha sido definida de diferentes maneras que incluyen un conjunto de premisas, como un patrón de creencias en torno a los orígenes

Para explicar la fortaleza y diversidad de la experiencia religiosa en Estados Unidos se han señalado varios factores. Entre ellos la doble motivación que tuvieron los primeros europeos para instalarse en las costas del noreste norteamericano: por una parte, la oportunidad de practicar libremente su religión y, por otra, la oportunidad de hacerse ricos, dos perspectivas que en las naciones, los Estados y los Imperios, estaban vedadas.[3]

Para algunos, América les daba la oportunidad de alejarse de una Europa corrupta, perdida para el bien y la fe verdaderas. Cruzar el Atlántico se convertía –literalmente– en la travesía del desierto, los emigrantes se convertían en peregrinos y las costas americanas en la Tierra prometida o la nueva Jerusalén. El cruce del Atlántico significaba para casi todos la imposibilidad del regreso y "el acceso a una nueva forma de vida, el nacer de un hombre nuevo". La experiencia americana "conllevó siempre, aunque no sea bajo forma religiosa, un nuevo nacimiento, al dejar atrás al hombre original, cargado con las impurezas y la maldad del viejo mundo".[4]

El objetivo materialista requería un cambio moral hecho de voluntad de sacrificio, de trabajo, de ahorro, de compasión y de disposición al intercambio de información y a la ayuda mutua, aunque fuera por necesidades de supervivencia.[5]

Entre esa América puritana y materialista a la vez, hay una comunicación profunda que se manifiesta en ámbitos cruciales

---

del hombre y del mundo; es decir, la cosmovisión y la trascendencia, como un grupo de actividades ritos y devociones y como una insignia de identidad; implica a su vez una ética, moral y valores. Su estudio refiere también a los agentes que gestionan bienes simbólicos o sagrados y las funciones individuales y colectivas que las religiones cumplen en las sociedades en diferentes espacios y tiempos, en particular, de integración o cohesión aun cuando en ciertas circunstancias han contribuido a agudizar los conflictos sociales.

[3] Véase José María Marco, "La religión y el alma norteamericana", en *La nueva revolución americana* (Madrid: Ciudadela, 2007), http://josemariamarco.com (consultada el 6 de julio de 2015).

[4] Marco, "La religión y el alma norteamericana". Véase también Juan A. Ortega y Medina, *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica* (México: Editorial Patria, 1989).

[5] Ortega, *Destino Manifiesto,* 98.

como la política. Acostumbrados por tradición y necesidad a las prácticas políticas de autogobierno y defensa, a finales del siglo XVIII se independizaron de la Corona inglesa, en protesta por la ilegitimidad de sus prácticas políticas y hacendarias.[6]

La temprana separación entre las iglesias y el Estado, se dio dentro del mismo proceso de la independencia de Inglaterra de las 13 colonias en 1776. Proceso que cabe recordar estuvo impulsado por la diversidad religiosa de origen que forzó un régimen de tolerancia. La separación institucional ha impedido, en términos generales, el descrédito de la religión y sus instituciones al desvincularlas de los compromisos temerarios y azarosos de la vida política. Dicha separación también implicó que iglesias y ministros tuvieran que ser suficientemente atractivos para sus feligreses ante la falta de subsidios gubernamentales y la competencia. Aunque en este caso, la separación no significó la ausencia de manifestaciones religiosas en los espacios públicos.

La sociedad norteamericana se formó en el tiempo a través de olas de migrantes de diversas nacionalidades. Así, una población –en términos relativos– sin raíces comunes pudo crear un sentido de comunidad local integrándose en organizaciones confesionales que les proporcionaban apoyos solidarios, participación en nuevas redes sociales y sentido de identidad. La religión ha contribuido a preservar una dimensión identitaria particular, frente a la diversidad étnica que conforma al país.[7]

El fundamentalismo religioso se vincula con la concepción de que Estados Unidos constituye una experiencia excepcional en

---

[6] Ni Dios ni la religión aparecen en la Constitución, excepto en la Primera Enmienda que especifica: el Gobierno no legislará respecto al establecimiento de una religión o la prohibición del libre ejercicio de la misma. El resto de los textos políticos de la época, incluida la Declaración de Independencia, en cambio, incluyen referencias continuas a la divinidad y la religión.

[7] Se habla de una religión americana o *civil religion,* que independientemente de la religión o denominación religiosa particular del ciudadano comparte ideas esenciales sobre la creencia en un Dios, el concepto de pueblo elegido y el destino manifiesto. Sobre religión civil en Estados Unidos véase Daniel Bell, R. N. Bellah, *et al., Las contradicciones culturales de la modernidad* (España: Anthropos Editorial, 2007).

el marco de la historia universal.[8] La nación estadounidense se erige como el segundo "pueblo elegido" por Dios. Esta idea del excepcionalismo norteamericano recorre toda su historia y se manifiesta en un derecho sancionado por el poder divino y moral de expandir los principios de la libertad, la democracia y la civilización, que el país asume para representar a otros territorios y poblaciones.

Desde Alexis de Tocqueville, la caracterización política y social de Estados Unidos ha sido calificada como un país excepcional. Lo describía como el único país moderno de cultura occidental carente de un pasado feudal, que contaba con la primera constitución escrita del mundo moderno, la más temprana institucionalización de partidos políticos, la más irrestricta libertad religiosa y la adopción de una forma democrática de gobierno que apenas despuntaba en Europa. Este autor destaca como punto de partida determinante para el porvenir de la nación: el ardor religioso, el espíritu republicano y la íntima unión entre el genio religioso y el de la libertad.

Seymour Martin Lipset, autor contemporáneo que más ha desarrollado este tema, plantea que Estados Unidos es excepcional por su acento en el antiestatismo, antielitismo, igualitarismo, individualismo, y por su aceptación de la meritocracia. Además, advierte que lo más notable para él es que en ese país nunca han arraigado las ideas ni los partidos socialistas y comunistas. Advierte también la importancia de la orientación hacia el éxito como palanca para el desarrollo económico y social. Coincide con Aenold J. Toynbee al circunscribir lo esencial del excepcionalismo norteamericano a la conjunción religiosa-política: "A un credo político que busca conciliar en definitiva, una forma que subyace bajo un pluralismo aparente, con una misión nacional, redentora, que comparten los estadouniden-

[8] El excepcionalismo norteamericano ha sido objeto del interés de los historiadores, pero sobre todo de sociólogos y politólogos. Tocqueville en su libro sobre *La democracia en América,* acuñó el concepto, que ha sido retomado por diversos autores hasta el día de hoy, uno de sus principales expositores contemporáneos ha sido Seymour Martin Lipset quien escribió entre otros los libros: *El excepcionalismo norteamericano: una espada de dos filos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), y en colaboración con Earl Raab, *La política de la sinrazón,* sobre los movimientos extremistas de derecha en Estados Unidos.

ses y que no es otra que convertir, en clave proselitista, al resto del mundo a su excepcionalismo".[9]

Lipset ha llamado la atención sobre una consecuencia del fundamentalismo en general; el extremismo (de derecha o izquierda en la geometría política). Los extremistas parten de la convicción de que la ideología propia debe ser el único criterio de verdad y rechazan el pluralismo.

La base hipotética sobre la que las corrientes extremistas analizan y observan los diferentes fenómenos se fundamenta en lo religioso, construido en torno a ciertos supuestos encaminados a una justipreciación (más que a una comprensión-explicación), en la cual el que analiza toma posición a través de una visión planteada en términos de alternativas radicales, en sentido maniqueo; es decir, blanco o negro, bueno o malo, no hay lugar para grises o matices.[10]

Este fundamentalismo religioso se caracteriza por la atribución de causas y remedios sencillos a la complejidad de los acontecimientos humanos. Ese simplismo histórico conlleva a recurrir con demasiada frecuencia a teorías de conspiración, mismas que tienen como elemento distintivo su naturaleza generalizadora. En estas teorías, los conspiradores representan a los malignos que se confabulan contra los buenos.[11] Las pruebas de la conspiración están en la suposición del denunciante, en la lógica del descubridor de la conspiración y en su capacidad para "hacernos notar lo que está delante de nuestros ojos y nuestra ingenuidad no nos permite darnos cuenta".[12]

---

[9] Luis Bueno Ochoa, "Bases del excepcionalismo norteamericano", *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, número 10 206/ 2007 (Madrid: Facultad de Derecho, Universidad Pontificia de Comillas), 321.

[10] Nora Pérez Rayón y Alejandro Carrillo, "De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico", en *El pensamiento social de los católicos mexicanos,* Roberto Blancarte coord. (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 114.

[11] Véase Seymour Martin Lipset, *La política de la sinrazón* (México: FCE, 1981), 9-23.

[12] Héctor Villarreal, "¿Teoría de la conspiración o política de la sinrazón?, *Distopia,* 2013, 5 <https:hectorvillarreal.wordpress.com/2013/03/09/sinrazón/> (consultado el 24 de julio de 2015).

El extremismo es un monismo entendido como la tendencia a tratar como ilegítima toda diferencia o disenso, a repudiar ideas distintas a las propias. Se opone tanto a la diversidad como al cambio, por el convencimiento de poseer una autoridad moral y fomentar la intolerancia; pues parte de la convicción de la existencia de un conjunto de principios, verdades o valores con los que ellos se identifican, por los cuales se justifica proceder en contra de todo lo que no está de acuerdo con ellos, no se somete a su designio, o es potencialmente su adversario.[13]

El excepcionalismo norteamericano incluye la idea de la necesidad de expandirse a otros territorios, como un hecho constitutivo y persistente en su historia. Este expansionismo asume una forma particular: la expansión proviene de una orden divina. Una orden divina es una idea muy peligrosa, pues con la aprobación de Dios no hay necesidad de criterios humanos de moralidad.[14] Ideas que se engarzan con doctrinas como las llamadas Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto para legitimar en términos nacionales la expansión de las 13 colonias americanas originales, integrando por la fuerza o la negociación –a lo largo del siglo XIX– grandes territorios. Este proceso posibilitó configurar las fronteras geográficas de la nueva nación a fines del siglo XIX. El presidente Theodore Roosevelt agregó el llamado "Corolario Roosevelt a la Doctrina Monroe" en la fase de expansión hacia América Latina y después al resto del mundo, ya como nueva potencia imperialista.[15]

En este artículo nos ocupamos del fundamentalismo religioso, una matriz, en la cual se han vertebrado las posiciones de gran parte del conservadurismo político-religioso de ese país. Frente al mundo moderno y al progreso plural y cosmopolita

---

[13] Villarreal, 5.

[14] Zinn, 2005, 2.

[15] A mediados del siglo XIX y después de que Estados Unidos se anexara Texas, el editor y escritor John Sullivan acuñó la frase del *Destino Manifiesto,* dijo que era: "El cumplimiento de nuestro destino manifiesto expandirnos por el continente que nos había brindado la providencia para el libre desarrollo de nuestros millones que se multiplican año tras año". Zinn, 2005, 1.

preconizado por la Constitución se fue desarrollando un discurso que denunciaba e interrelacionaba como enemigos, según las épocas, a ilustrados, darwinistas, positivistas, masones, judíos, católicos, comunistas, homosexuales, feministas y terroristas. La denuncia se hacía desde el mismo plano moralizante y puritano que emergía de una lectura unidireccional y prejuiciada del texto bíblico. Desde esta perspectiva la historia americana se ha identificado con la suerte de un grupo anglosajón que, amenazado por sucesivas minorías, ha ido edificando distintas formas de un nacionalismo político religioso.[16]

Frente al llamado modernismo y, en particular, frente al darwinismo, se produjo una reacción que se aferraba a la Biblia como única referencia ética, política y cultural. Un texto sagrado válido en todo tiempo y lugar. Su transgresión constituía una amenaza peligrosa para los fundamentos de la nación. Los fundamentalistas veían a su país como el heredero y continuador de una cristiandad amenazada desde mediados del siglo XIX por Darwin y Marx.

El objetivo de este trabajo es mostrar los argumentos que sustentaban los fundamentalistas, así como las modalidades de su integración a la política y la cultura estadounidensese. El fundamentalismo religioso norteamericano moderno en Estados Unidos, aun cuando formalmente surge con tal denominación en las primeras décadas del siglo XX, tiene hondas raíces históricas que constituyeron el punto de partida del presente texto.

Se eligieron tres momentos significativos para llevar a cabo este análisis: La publicación de los libros de bolsillo *The Fundamentals,* entre 1910 y 1915; la vida y los sermones del más famoso predicador de esa época Billy Sunday, y el juicio conocido como The Monkey Trial en 1925, que confrontó a los creacionistas con los darwinistas en el campo de la educación.

[16] Primero rechazo, luego integración y aceptación, y ante un recién llegado grupo migrante, de nuevo rechazo, integración, aceptación. Véase María Estela Báez-Villaseñor, "Tierra prometida, tierra de migrantes. La inmigración a los Estados Unidos", en ¿Qué es Estados Unidos?, Rafael Fernández de Castro y Hazel Blackmore, coords. (México: FCE, 2008), 405-432. Y también Ángela Moyano y Estela Báez Villaseñor, *EUA: Una nación de naciones* (México: Instituto Mora, 1993).

Antecedentes: los grandes *Revivals* o reavivamientos religiosos

Durante el siglo XVIII, las colonias británicas de Norteamérica experimentaron un notable crecimiento demográfico y económico. La población pasó de 250,000 habitantes en 1700 a 2,500.000 en 1775, y hubo un crecimiento acelerado en la exportación de materias primas y el comercio. La educación y el desarrollo cultural corrieron paralelamente; el impulso a la educación superior se dio por dos movimientos contradictorios: la Ilustración y el Gran Despertar.[17]

El Gran Despertar fue un renacimiento religioso masivo de carácter emocional, popular y antiintelectual, estimulado por predicadores itinerantes; al mismo tiempo, este movimiento alentó la creación de nuevas universidades y colegios. La Ilustración proporcionó las bases conceptuales del movimiento de Independencia, pero el Gran Despertar favoreció el contacto entre los habitantes de las colonias, sembró el sentimiento de amenazas morales que debían conjurarse para lograr un estado espiritual perfecto y hacía que el individuo eligiera entre opciones religiosas. Fue el primer movimiento espontáneo de los colonos y se hizo sentir en todas las colonias.[18]

En este primer Gran Despertar destacaron dos ministros: George Whitefield y Jonathan Edwards. El primero recorrió Nueva Inglaterra hacia 1740: "En 73 días recorrió 1,300 kilómetros y predicó 130 sermones. Su voz se escuchaba al aire libre por 20,000 personas. Hacía gestos violentos, se agitaba en el púlpito, vociferaba y declamaba de modo extravagante, con gran regocijo de la gente del pueblo que estaba cansada de los [...]

[17] Véase Jesús Velasco Márquez, "Visión panorámica de la Historia de Estados Unidos", en ¿Qué es Estados Unidos?, Rafael Fernández de Castro y Hazel Blackmore, coords. (México: FCE, 2008), 23-25. Véase también, Alan Brinkley, *Historia de los Estados Unidos. Un País en formación,* 3ª ed. (México: Mc-Graw-Hill, 2003).

[18] Velasco, "Visión panorámica de la Historia de Estados Unidos", 23; Patrick N. Allit, *American Religious History, The Great awakening* (Virginia, USA: The Teaching Company, 2001) Lecture 6.

insípidos sermones de los predicadores académicos […] los pecadores comenzaron a ser "salvados" violentamente y a gritos.[19]

Jonathan Edwards continuó el movimiento, aunque deploraba sus excesos. En líneas generales, su sistema teológico neocalvinista enfatizó la espléndida, pero terrible omnipotencia de Dios Todopoderoso y la miserable impotencia del pecador. Exaltó la belleza de la santidad y la importancia suprema de las relaciones del hombre con Dios.[20]

Aunque los más fanáticos eran antiintelectuales y hasta llegaron a predicar la quema de libros, el Gran Despertar dio tres nuevos colegios a las colonias, que necesitaban seminarios para preparar a los ministros en "la Nueva Luz", como se denominaban a sí mismos estos promotores de un nuevo despertar. Establecieron el primer tronco del árbol que había de producir a los *shakers,* los mormones y muchas otras sectas.[21]

Después de la Revolución de Independencia de Estados Unidos, la Iglesia metodista creció con rapidez, especialmente con la expansión de la frontera. Sus ministros eran itinerantes y hacia los años de la Guerra Civil, los metodistas conformaban la denominación religiosa más numerosa del país. Entre 1800 y 1825 una serie de "reavivamientos religiosos" se extendieron hasta las nuevas fronteras, entre éstos, hubo uno muy famoso en Cane Ridge, Kentucky, en 1801. Los conversos convencidos de la conciencia de su propia vida pecaminosa, ladraban, aullaban y se arrojaban al lodazal. Después de la conversión impulsaban a los cristianos hacia un modelo de vida más humilde, familiar, de perdón y apoyo a proyectos de reforma, como la abolición de la esclavitud y la abstinencia alcohólica. Una de las instituciones que dejó este *revival* fue la American Bible Society, comprometi-

---

[19] Samuel Eliot Morison, Henry Commager y William Leuchtenburg, *Breve historia de los Estados Unidos,* (México: FCE, 1951), 75.

[20] Morison, *Breve historia de los Estados Unidos,* 75.

[21] Morison, *Breve historia de los Estados Unidos,* 75. Véase también Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana* (México: FCE, 1997).

da con proporcionar una Biblia para cada hogar.[22] "Lo que nació mientras se cantaban salmos en Cane Ridge fue un principio fundamental de la religión estadounidense: La ausencia de doctrina, o la doctrina de la experiencia."

El revival de Cane Ridge convocó a miles de comulgantes, cuyo comportamiento ha intentado explicarse en términos de autohipnosis, alcoholismo y naturaleza psicosexual, tuvo como consecuencia que poco tiempo después, todo el sur de Estados Unidos "estuviera flotando en el mar de la fe". Por toda la región, los predicadores presbiterianos, metodistas y bautistas, hasta entonces rivales, se reunían en lo que prácticamente se convirtió en una serie de repeticiones de Cane Ridge, con multitud de pecadores arrepentidos y "toda la gama de ejercicios espasmódicos que entraban en la carne".[23]

Harold Bloom destaca que a partir de ese momento se aprecia el surgimiento de una religión pragmática, empírica, individualista que se llamó a sí misma cristianismo, aunque poseía características diferentes a las formulaciones dogmáticas europeas o estadounidenses primitivas:

> La conversión de la muerte a la vida era estrictamente emocional e individual; parecía siempre excluir una dimensión social. Casi podía decirse que el Jesús sureño vino a establecer el modelo para lo que actualmente es el modelo estadounidense: El amigo resucitado, caminando y hablando en una relación de uno a uno con el pecador arrepentido. Y este Jesús venía por su propia voluntad, no por la voluntad del pecador; Él era quien lo escogía a uno. Los predicadores podían preparar el corazón del pecador, pero sólo Jesús podía verdaderamente iniciar el proceso de salvación.[24]

Los reavivamientos religiosos conformaron una tradición de larga duración en los Estados Unidos y una línea de promotores religiosos entre los que destacaron: A. Finney, Dwight

[22] Allit, *American Religious History,* 34-37.

[23] Bloom*, La religión en los Estados Unidos,* 60-79.

[24] Bloom llega a plantear que este Jesús estadounidense no es un judío del siglo I, sino un estadounidense del siglo XIX o XX que ha resucitado de entre los muertos y habiendo dominado este conocimiento lo enseña a quien quiera. Bloom*, La religión en los Estados Unidos,* 66-67.

Lyman Moody, William Ashley Sunday (Billy Sunday) y William Franklin Graham.

El surgimiento del fundamentalismo moderno americano

Hacia 1900, Estados Unidos era un país moderno, industrializado, urbanizado, rico, con una élite de grandes empresarios y monopolistas, con una considerable presencia de pequeños y medianos propietarios de empresas y granjeros, que constituían la clase media en ascenso, y una masa de trabajadores, muchos de ellos inmigrantes recientes. En la vida cotidiana, la sociedad se confrontaba ante un permanente proceso de cambios, tanto geográficos, como de estatus y costumbres. Surgía la sociedad de masas junto con el capitalismo industrial y la democracia liberal se veía desafiada por demandas crecientes y fuertes presiones.

En esos años, el panorama en Estados Unidos era de extrema desigualdad. Si bien los granjeros y los trabajadores se encontraban mejor organizados que antes y demandaban mayor participación de la riqueza nacional, los grandes empresarios insistían en el derecho de operar sin limitaciones ni interferencias gubernamentales. "De hecho, el empresario se había convertido en el símbolo nacional" como se desprende de *El evangelio de la riqueza*, expuesto por Andrew Carnegie, al mismo tiempo que el "darwinismo social" de Herbert Spencer era utilizado para demostrar que el éxito y la opulencia eran signos evidentes de superioridad moral. El lenguaje del citado *Evangelio* era elocuente:

> No el mal sino el bien han de venir a la raza de la acumulación de riquezas por aquellos que tienen la habilidad y la energía para producirla. La condición de las masas es justamente satisfactoria en la proporción en que un país es bendecido con millonarios [...] La lucha para obtener más está completamente desprovista de egoísmo [...] Entonces el millonario no trabaja para él sino para los otros y su labor diaria es [...] una virtud. Aquellos que han acumulado e incluso doblado su capital son a los que el Señor dice: ¡Bien hecho, oh tú mi buen y fiel servidor! Tú me has sido fiel en algunas cuantas cosas y por ello te haré dueño de muchas otras [...].[25]

[25] Andrew Carnegie, *The Gospel of Wealth and other Timely Essays* (Nueva York:

Los elegidos de Dios eran en el cambio de siglo los millonarios y la nación elegida la bendecida por el mayor número de millonarios.

La sociedad norteamericana estaba pasando por grandes transformaciones: un proceso acelerado de urbanización; una tendencia de consumismo acelerado fomentado por la diversidad de la oferta y el crédito; la movilidad que proporcionaba el automóvil y nuevas modalidades de diversión. Durante 1913 la locura de la danza, símbolo de un creciente sentido de liberación sexual, recorría el país; al respecto, la Universidad de Columbia, perturbada por la intimidad de aquel movimiento, señaló: "Seis pulgadas deberían separar a las parejas de baile". La primera estación radiodifusora se inauguró en 1920 y 10 años después había 13 millones de aparatos receptores en los hogares norteamericanos. El cine pronto se volvió un entretenimiento popular, y para 1937, 75 millones de personas asistían al cine semanalmente, mientras que millones más eran atraídos por los deportes.[26]

Estos cambios afectaron la conformación e integración de las familias. Los divorcios aumentaron y se dificultó la convivencia de familias ampliadas. El género femenino se anotaba cambios en el vestir con modas "libertinas", así como trabajar fuera del hogar, votar, escuchar radio, ir al cine y pasear en automóvil.[27]

El presidente Woodrow Wilson –demócrata y presbiteriano– sostenía firmemente el papel redentor de Estados Unidos cuya realización podía salvar al mundo. Precisamente la dimensión mesiánica constituía una fuente de legitimación para sus intervenciones en América Latina, así como en la lucha armada contra las potencias centrales durante la Primera Guerra Mundial, rotuladas como "Guerras Justas". Para Wilson, Estados Unidos era un pueblo designado por Dios para regenerar al mundo mediante la expansión de sus valores e instituciones, particularmente la libertad en la democracia. Los valores conservadores cristianos incidieron fuertemente en su discurso público,

The Century Company, 1900), 165 (citado por Ortega en *Destino Manifiesto*, 106).

[26] Samuel Eliot Morison, Henry Steel Commager y William E. Leuchtemburg, *Breve Historia de los Estados Unidos*, 684-688.

[27] Morison, 684-688.

tal como muestra la aprobación de la Enmienda XVIII durante su segundo mandato en 1919, que estableció la prohibición, fuertemente apoyada por los grupos fundamentalistas.[28]

En la arena internacional, los norteamericanos volvieron de la primera posguerra a sus posturas aislacionistas en política exterior y se fortaleció el nacionalismo ante las potencialmente exageradas amenazas del anarquismo, el socialismo y el comunismo tras el triunfo de la Revolución rusa de 1917.

El temor ante este conjunto de transformaciones de amplios sectores de la población, explicaba el éxito del fundamentalismo religioso en la segunda y la tercera década del siglo XX. En ese contexto surgieron voces de reformadores desde distintos campos: filósofos, científicos, periodistas y ministros religiosos, que criticaban el "dejar hacer, dejar pasar" del liberalismo económico, considerándolo anticristiano, anticientífico y antidemocrático. Ideas que, combinadas con las viejas demandas de sectores marginados, contribuyeron a transformar la vida política y social del país.

Surgieron movimientos políticos como el populismo de base rural y el progresismo principalmente urbano y de mayor impacto.[29] Podemos apreciar que a finales del siglo XIX diversas organizaciones protestantes, preocupadas por la desigualdad social y económica, habían abrazado el llamado evangelio social, *Social Gospel,* que planteaba no sólo el objetivo de la salvación individual, sino de la comunidad. Consecuentemente, participaron en programas sociales para mejorar la vivienda de los pobres y enseñar inglés a los migrantes y a otros.

Desde mediados del siglo XIX, el avance en las ciencias naturales, la biología, la geología, la arqueología, las investigaciones históricas, literarias y lingüísticas, amenazaron la comprensión cristiana tradicional de la naturaleza y el origen del hombre

---

[28] Gilberto Aranda, "Puritanismo y radicalismo religioso en Estados Unidos: del Mayflower a la *Mayoría Moral*", en *Conflictos de identidades y política internacional,* Gilberto Aranda y Sergio Salinas coords. (Chile: RIL Editores, 2005), 11.

[29] Véase Aranda, *Puritanismo y radicalismo religioso*, 59-60. Véase también Brinkley, *Historia de los Estados Unidos.*

en el ámbito religioso.[30] Los intelectuales religiosos se debatían entre aceptar, rechazar o adaptar los descubrimientos de Darwin y los nuevos avances científicos. A principios del siglo XX, muchas iglesias protestantes se dividieron. Sus ramas modernas o liberales se enfocaron en reconciliar la fe con el saber contemporáneo, mientras que otras ramas, que serían denominadas fundamentalistas, insistían en la absoluta integridad y literalidad de la Biblia. Estas últimas estaban constituidas, primordial, aunque no exclusivamente, por campesinos y miembros de pequeñas comunidades rurales y urbanas, que luchaban por mantener su fe tradicional y el papel central de la religión en sus vidas.

En este país en plena expansión económica, en los años del primer imperialismo norteamericano, de la Primera Guerra Mundial y los "Fabulosos veinte", los fundamentalistas se expresaron, organizaron y participaron políticamente, sobre todo hacia finales de la Primera Guerra Mundial, para impulsar políticas públicas y candidatos electorales, y se confrontaron con sectores liberales, abiertos y tolerantes.

Los evangélicos fundamentalistas se opusieron al Social Gospel y salieron en defensa de la salvación individual. Cabe señalar que las fronteras entre ambas posiciones eran transgredidas en éste y en algunos otros puntos por algunos líderes fundamentalistas.

El vocablo "fundamentalismo" fue invocado por un grupo de 64 teólogos presbiterianos reformados de la Universidad de Princeton, que entre 1910 y 1915 publicaron 12 volúmenes bajo el título: *The Fundamentals: A Testimony of the Truth,* financiados por Lyman Stewart, un millonario petrolero del sur de California. En estos textos se planteaba una interpretación literalista de los fundamentos de la fe cristiana y la inminencia del regreso de Jesucristo. Según los académicos, la Biblia no sólo era un texto sagrado e infalible, sino atemporal.[31]

---

[30] Geólogos como Charles Lyell y biólogos como Charles Darwin, explicaron el registro fósil y la mutación de las especies de tal forma que quedaba amenazada la comprensión cristiana tradicional de la naturaleza. Desde el punto de vista darwinista, la competencia despiadada de nichos ecológicos, la planificación no divina, explicaba el orden del mundo natural.

[31] Dichos principios fueron recogidos por la posterior organización de la Asociación Mundial de Fundamentalistas Cristianos en 1919, que originalmente

Dichos volúmenes reunían ensayos de un gran número de profesores, escritores y teólogos conservadores americanos. La primera distribución de *The Fundamentals* no trascendió el ámbito académico, pero su finalidad ulterior fue llegar al gran público. Se trataba de libros de bolsillo escritos en lenguaje accesible, se imprimieron alrededor de tres millones de ejemplares que fueron distribuidos entre miembros de todos los sectores sociales. Para 1920, la mayor parte de la sociedad norteamericana estaba familiarizada con el término fundamentalismo y entre los miembros y simpatizantes del partido republicano se recibió con simpatía.[32]

La palabra hace referencia a lo fundamental, lo esencial de la doctrina cristiana: *1)* la infalibilidad de la Biblia, *2)* la virginidad de María, *3)* la doctrina del perdón de los pecados, *4)* la resurrección de la carne de Cristo, *5)* un cielo y un infierno literal, y *6)* el inminente regreso de Jesucristo. Los fundamentalistas eran premilenaristas que creían que los libros de los profetas de la Biblia indicaban las fechas de la historia del mundo y del esperado Apocalipsis o su fin. Creyendo que el fin del mundo estaba cerca, la mayoría puso muy poca energía en las reformas sociales. Con el fin del mundo cabría esperar una fuerte ofensiva de las fuerzas del mal. La Primera Guerra Mundial y La Revolución comunista de Rusia en 1917 les ofrecieron los enemigos en turno: los alemanes y después los comunistas se convirtieron en los nuevos satanes. El clima bélico preparó el ambiente para que los fundamentalistas tuvieran mayor influencia social.

El fundamentalismo de los primeros años del siglo XX fue el eje político que integró a gran parte del conservadurismo político-religioso en Estados Unidos. Frente al llamado modernismo y a lo que algunos veían como la amenaza roja, se produjo una reacción que se

---

reunió antimodernos opuestos a las principales asunciones liberales de la época. Pronto se agregaron otros centros que respaldaron la nueva tendencia: el Instituto Bíblico Moody de Chicago, la Escuela Bíblica del Noroeste y el Instituto Bíblico de Los Ángeles. En cada uno de ellos se enseñó una ortodoxia centrada en la interpretación literalista de las Sagradas Escrituras y la doctrina premilenarista.

[32] Aranda, *Puritanismo y radicalismo religioso en Estados Unidos,* 11-12.

aferraba a la Biblia como única referencia ética, política y cultural, y cualquier filosofía o doctrina que no tuviera como principio básico esa preponderancia del texto sagrado se convertía automáticamente en una peligrosa amenaza contra los fundamentos de la nación. Fueron años de auge del Ku Klux Klan, organización que persiguió no sólo a la gente de raza negra, sino también a judíos y católicos.

En 1922, William Jennings Bryan, presidente de un instituto bíblico, declaró que el modernismo y sus corrientes darwinistas "son una amenaza contra nuestra nación, ya que no puede haber paz sin victoria". La guerra civil era interpretada como una catarsis interna en la que las fuerzas del bien habían salido victoriosas. Entre sus argumentos utilizaban términos que implicaban una teologización de sus propuestas: *voluntad de Dios, destino nacional o nuevo reino de la cristiandad,* eran frecuentes en las revistas y en las declaraciones fundamentalistas de la década de 1920.[33]

Entre 1921 y 1923, el Klan pasó de cien mil miembros a tres millones, y en 1923 tuvo una notable expansión geográfica que llegó a su apogeo en 1924, de ahí su fuerza empezó a decaer hasta que la candidatura a la presidencia de un católico, Al Smith en 1928, le dio un segundo aire.[34]

Para el fundamentalismo religioso norteamericano, Estados Unidos aspiraba a convertirse en el gran defensor de la cristiandad, de la que Europa se estaba alejando con Darwin y Marx. Debate que ponía en juego la esencia misma de la nación. Se trataba de un nacionalismo radicalizado: todo a favor o en contra de sus fundamentos morales.

A diferencia de los despertares, que a menudo fueron el punto de partida de nuevas iglesias, el fundamentalismo fue un movimiento –aunque originalmente se desarrolló mayoritariamente entre bautistas y presbiterianos– que se hizo presente en

[33] Cañeque, *El fundamentalismo norteamericano*, 2. Bryan fue un famoso abogado y tres veces candidato a la presidencia de Estados Unidos, por el Partido Demócrata.

[34] Hacia 1917 y 1918, los católicos ya representaban 20 % de la población estadounidense. Jean Meyer, *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México* (México: Tusquets Editores, 2008), 20.

todas las congregaciones protestantes norteamericanas mediante la adopción, de sus feligresías, de posiciones fundamentalistas. De tal manera que gran parte del protestantismo norteamericano en algún momento estuvo dividido en dos tendencias: una corriente más bien fundamentalista y otra más liberal.[35]

Billy Sunday un exitoso pastor evangelista fundamentalista

Billy Sunday, el más famoso predicador de Estados Unidos entre 1896 y 1935, nació en Ames, Iowa en 1862, es decir en el Medio Oeste. Vivió sus primeros años en un orfanato, logró estudiar primaria y secundaria y se convirtió en beisbolista de la Liga Nacional en la década de 1880, donde ganó popularidad entre compañeros y seguidores. En 1888 se casó con Helen Amelia Nell, de religión presbiteriana. En 1891 dejó el béisbol para hacerse cargo del trabajo ministerial en la Young Men's Christian Association (YMCA), trabajo que fue muy productivo para su carrera como evangelizador. En 1893 se convirtió en asistente de tiempo completo de J. Wilbur Chapman, uno de los más conocidos evangelistas de su época, quien lo llevó a comprometerse con un cristianismo bíblico conservador.[36]

Aunque Sunday fue ordenado por la Iglesia presbiteriana en 1903, su ministerio no se adhería a ninguna denominación religiosa en particular, sino a todas. No era un estricto calvinista, pues predicaba que los individuos, al menos en parte, eran responsables de su propia salvación [si tú has hecho tu parte y crees que Cristo murió por ti…]. Nunca fue a un seminario y no

---

[35] Aranda, *Puritanismo y radicalismo religioso en Estados Unidos*, 12. Aunque el argumento central sugiere que hacia principios del siglo XX el principal eje de fractura de protestantismo norteamericano dividió el campo entre fundamentalistas y liberales, de hecho, continuaron existiendo otros rótulos como revivalistas y conservadores, más tarde algunos conservadores adoptaron intencionalmente la denominación de "evangélico" (como Billy Graham) para diferenciarse de los fundamentalistas clásicos.

[36] Existen varias biografías académicas de Billy Sunday entre las que destacan la de William G. McLaughlin, *Billy Sunday was his Real Name* en 1955, Lyle Dorsetts, *Billy Sunday and the Redemption of Urban America* en 1991, y Robert Bruns, *Preacher: Billy Sunday and Big Time American Evangelism,* en 1992.

pretendía ser teólogo o intelectual, pero conocía bien la Biblia y otros textos religiosos (se encontraron unos 600 libros muy leídos en su biblioteca particular).

A partir de 1896, Sunday continuó por su cuenta, al principio en pequeñas reuniones y en los siguientes 12 años predicó en aproximadamente 70 comunidades sobre todo de Iowa e Illinois. Cubrió el llamado Kerosene Circuit, regiones rurales relativamente pobres y atrasadas que carecían de electricidad.

Sunday aprovechó su popularidad como beisbolista, para publicitar sus reuniones. Cabe recordar que esos años fueron también de auge para los deportes, en una sociedad que contaba con más tiempo para el ocio. Atraía multitudes que no cabían en la iglesia del pueblo o en los salones del ayuntamiento, y comenzó a instalar grandes carpas. Sus ingresos provenían de las donaciones. A partir de 1906, Sunday solicitó que las comunidades que lo invitaban construyeran tabernáculos temporales de madera, que ellas mismas costeaban y pidió que le pagaran dinero por anticipado. Este *modus operandi* comenzó un cambio en el que las finanzas fueron un atractivo cada vez mayor para el matrimonio Sunday. Nell Sunday transformó la organización de su marido –modesta en términos monetarios– en una empresa exitosa y nacionalmente reconocida, en la que llegaron a ganar mucho dinero.[37]

Para 1910, Sunday dirigía reuniones de más de un mes de duración en pequeñas ciudades, y entre 1915 y 1917 llegó a las grandes urbes como Filadelfia, Siracusa, Kansas City, Detroit, Boston, Buffalo y Nueva York. Los principales periódicos publicaron alrededor de 60 artículos sobre él y también sus sermones. Aparecía en las primeras planas de los lugares donde predicaba y se convirtió en una figura importante en la prensa religiosa, sin importar su denominación, ya que su posición era interdenominacional.

[37] Para 1917, en la campaña de Nueva York tenía un *staff* de 26 asistentes pagados, entre músicos, custodios y hombres de avanzada, pero los Sunday también rentaban tiendas y entusiasmaban a sus audiencias para asistir a las principales sesiones en las noches al tabernáculo.

Su esposa, que proyectaba una personalidad carismática y manipuladora, fue la gran administradora de las campañas de Sunday. Él se dedicó a escribir y a pronunciar sermones valiéndose de una teatralidad deliberada. Primero, su ayudante preparaba a la audiencia con cantos religiosos, ejecutados por grandes coros y acompañamiento musical; entonces entraba Sunday con su mensaje, daba vueltas, se paraba en el púlpito, corría de un lado a otro y se deslizaba como patinando sobre el escenario, a veces rompía sillas para enfatizar sus puntos. Sus sermones debían imprimirse con letras grandes para que pudiera darles un vistazo cuando pasaba por el púlpito.

Algunos líderes sociales y religiosos criticaban su exagerada gesticulación, así como sus expresiones fuera de lugar y el coloquialismo del lenguaje de sus sermones, pero al público le encantaba la teatralidad y la retórica emocional. Sus audiencias eran entretenidas, reprimidas, exhortadas y asombradas. Presumía de ser un predicador de la vieja religión y sus sermones poco complicados hablaban de un Dios personal, de la salvación a través de Jesucristo y demandaban seguir las lecciones morales de la Biblia. Entre 1896 y 1935 pronunció 20 mil sermones y predicó ante aproximadamente 1,250,000 personas. En épocas de mayor auge pronunciaba hasta 20 sermones por semana.[38] Aunque estos números no necesariamente reflejaban las conversiones a cristianos convencidos.

Sunday fue bien recibido en los círculos sociales, económicos y políticos de la élite. Contó entre sus amigos y vecinos a prósperos hombres de negocios y cenó con numerosos políticos, incluyendo a los presidentes Theodore Roosevelt y Woodrow Wilson y tenía Herbert Hoover y a John D. Rockefeller Jr. como sus amigos. En una campaña de 1917 en Los Ángeles, visitó a las estrellas de Hollywood.

Toda su vida su posición frente a la política y sociedad fue la de un republicano identificado con la corriente dominante del pensamiento político y social de su nativo Medio Oeste: el

[38] En 1923, 179,300 personas fueron a Columbia y Carolina del Sur para asistir a sus 79 reuniones durante seis semanas (23 veces la población de Columbia).

individualismo, la competitividad, la disciplina personal y la oposición a la regulación gubernamental.

A pesar de que fue acusado como instrumento de la gran empresa, en algunos temas se alió con el movimiento del Progresismo: denunció el trabajo infantil, apoyó la reforma urbana y el sufragio femenino; condenó a los capitalistas que tenían vidas privadas buenas, pero vidas públicas malas, así como a quienes no meterían las manos en la bolsa de un individuo, pero que sin duda las metían en las bolsas de 80 millones de personas a través de ventajas monopólicas o comerciales.

Sin embargo, como advierte William Mc Laughlin, el movimiento de reavivamiento desencadenado por Sunday contribuyó en gran medida a frenar, al menos temporalmente, la tendencia que estaba teniendo lugar en el cambio de siglo y que se orientaba a una revisión de las creencias y de las instituciones tradicionales de Estados Unidos. El público de Sunday estaba conformado principalmente por ciudadanos que pertenecían a iglesias denominacionales que se enfocaban en su miedo innato al cambio, esto afectó y casi "destruyó" al eslabón más débil del movimiento de reforma que parecía tan prometedor. Para este fundamentalista la conversión al cristianismo siempre debería preceder a la reforma social. Sentía que su vida tenía una misión divina, la misión de liderar Estados Unidos en una cruzada contra las fuerzas del mal.[39]

Este predicador asumía que "no había nada malo en el sistema de libre empresa norteamericano", excepto "las malas prácticas" de "unos cuantos individuos sin escrúpulos". Su intención fue desviar la atención de la reforma social hacia dos chivos expiatorios a la mano: los dueños de los bares y los inmigrantes.

Sunday tuvo una posición ambivalente frente al problema racial, aunque al menos en dos ocasiones a mediados de la década de 1920 recibió contribuciones del Ku Klux Klan. Hacia fines del siglo XIX se crearon numerosas organizaciones fraternales, entre ellas el Ku Klux Klan, antes mencionado, que enarboló

[39] William McLaughlin, *Billy Sunday was his Real Name* (citado por Sidney E. Mead, "Critical Review"*, JSTOR).*

como principios fundamentales defender el protestantismo y la supremacía blanca, fue muy popular y pudo ejercer su influencia política en la década de 1920. Sólo los White Anglosaxon Protestants podían reclamarse cien por ciento americanos y el Klan –tal como hacía Billy Sunday– capitalizó los miedos de estos WASP a las olas de migrantes que ingresaban a Estados Unidos como respuesta a las oportunidades de trabajo.

Un numeroso grupo de clérigos protestantes –aproximadamente 40 mil– ingresaron al Klan en su segunda etapa, después de 1915. El beneficio mutuo entre unos y otros no puede ser ignorado. El Klan proporcionaba una imagen masculinizada, que contrastaba con la imagen de debilidad femenina, que solía asociarse a los ministros religiosos, y por otra parte los pastores protestantes le daban legitimidad al Klan. De hecho, recibió elogios y apoyo de casi todas las denominaciones protestantes, el Klan era una organización geográficamente más diversificada que el antiguo, que se había centrado en los estados sureños. Sus miembros se consideraron defensores del orden y la ley en una década –1920– caracterizada por la inmigración, el crimen en ascenso y muchos problemas sociales, miedos con los que el Klan contó para incrementar su número de integrantes y recursos monetarios.[40]

Como comenta su biógrafo McLaughlin, no hay evidencia de que Billy Sunday fuera miembro del Klan. Pero como sostiene Cyrus Hayat y queda ampliamente demostrado en su tesis, es innegable que contaban con agenda e intereses comunes y compartían muchos de sus seguidores. Sunday aceptó contribuciones de miembros del Klan y habló en su favor en varias ocasiones.[41] Nacionalista entusiasta, Sunday apoyó la Primera Guerra Mundial y reunió dinero para las tropas: "Yo les digo es el (Kaiser) Bill contra Woodrow Wilson, Alemania contra América, el Infierno contra el Cielo". Se oponía a la eugenesia y a la reciente

[40] A. Cyrus Hayat, "Billy Sunday and the Masculinization of American Protestantism: 1896-1935" (Tesis de maestría, Departamento de Historia de la Universidad de Indiana, 2008), 90-123.

[41] A. Cyrus Hayat, "Billy Sunday and the Masculinization", 90-123.

inmigración de europeos provenientes del este y del sur de Europa. Daba por hecho que el American Way of Life en el que había crecido, era el modelo de vida que Dios aprobaba.

Luchador ardiente y constante contra el alcohol (fue víctima de un padrastro alcohólico), tuvo un papel significativo para pasar la enmienda prohibicionista del alcohol de 1919, que estuvo vigente hasta 1933. Para él entre 75 y 90% de los crímenes eran producto del alcohol: "El hombre que vota por dejar abiertas las licorerías, ayuda al Diablo a llevarse a los hombres al infierno. El hombre que no cree en el infierno no ha visto el hogar de un borracho […] El Diablo y el grupo de gente que aprueban el licor están en el mismo equipo […] Si alguna vez hubo júbilo en el infierno, fue el día que se inventó la cerveza".[42]

Desde luego que era contrario a la enseñanza de la evolución de Charles Darwin. En el análisis de sus numerosos sermones[43] destaca la justificación de la necesidad de organizar reavivamientos religiosos en circunstancias tales:

> *1)* Cuando la Iglesia de Dios está dormida y ha tomado los opiáceos del Diablo. Dios nunca tuvo la intención de que el Diablo triunfara sobre la Iglesia, pero la Iglesia se ha convertido en una diversión de tercera que deja afuera a la religión. Es deber de la Iglesia despertar y trabajar por los hombres y las mujeres de la ciudad y la compara con los bomberos que serían condenados si la ciudad se quema, y así será condenada la Iglesia si deja que los hombres se vayan al infierno. Los jóvenes saben hoy más del diablo que los viejos.
> *2)* Para traer a Jesucristo a los no salvados.
> *3)* Cuando se ha perdido el espíritu de la plegaria.
> *4)* Cuando los cristianos se confiesan sus pecados entre sí, pero cuando no lo hacen desde el fondo de los corazones y lloran y se quiebran, así es cuando se le enfrían los pies al Diablo.

A su juicio los *revivals* demandaban sacrificios: de los sentimientos, de los negocios, de su tiempo, de su dinero, "mostrar que se está dispuesto a dar, para adelantar la causa de Dios, pues la causa de Dios necesita dinero". Dios se puede valer

[42] Sermones de Billy Sunday, "Alcoholism", consultado en <http://www.sermonindex.net/modules/articles/index.php?view=category&cid=5>.

[43] Sermones de Billy Sunday.

de cualquier método, medios o individuos que le plazca para promover un reavivamiento.

Señalaba que había "individuos e incluso predicadores que nunca han hecho nada por Jesús; han cometido pecados uno a uno y así hay que confesarlos", puesto que para este predicador una confesión general no servía.

Sostenía que en la Biblia se encuentran todas las respuestas, "el espíritu ama a la Biblia, el diablo a la carne; si los cristianos no hacen su parte, no le echen la culpa a Dios. Se debe leer la Biblia como uno se viste o desayuna a diario".

Impulsaba la idea de un Jesús personal que te ve, te acompaña y te juzgará para decidir si vas al cielo o al infierno. "Nadie queda fuera del cielo porque no entiende o no sabe de teología, no es eso lo que lleva a la salvación, ésta reside en Cristo. Es la fe en Jesús lo que da la salvación, no la fe en la Iglesia, la salvación es un asunto personal".

La presencia del pecado en sus sermones era una constante: "Tú puedes medir tu deseo de salvación a través del grado de autonegación que estás dispuesto a practicar por Jesucristo". Hay que reconocer el pecado ante la Iglesia, el mundo y Dios. El cristianismo es paz, alegría, salvación. El pecado se lleva la paz, la alegría, la sobriedad y la salud.

Criticaba acremente las diversiones, el baile, los juegos de cartas, el teatro y leer novelas, calificadas como tentaciones diabólicas. Como ejemplo, decía que 75 % de las mujeres habían caído en el pecado por culpa del baile, odiaba el tango, que consideraba como "la más pútrida danza emanada del pozo de la perdición". Advertía a sus oyentes que le robaban a Dios cuando "van a diversiones tontas, cuando se sientan a leer novelas basura, en vez de escuchar o leer la Palabra de Dios". Y les recomendaba jugar tenis, ajedrez, golf, damas y béisbol, deporte patriótico por excelencia, pero no en domingo. Condenaba la prostitución de hombres y mujeres, pero no a los ricos:

> No tengo nada que decir contra el hombre rico que ha ganado su riqueza honestamente y trata de hacer el bien con ella. La Biblia no tiene nada que decir contra un hombre porque sea rico. Vean a Sa-

> lomón. Él valía unos seis millones de acuerdo con nuestros estándares de oro y plata. Pero era un hombre de Dios [...] Si utilizas tu genio y habilidades para obtener todo lo que puedes y utilizas el excedente más allá de tus necesidades para el bien de la humanidad, yo tengo esperanzas de que todos se vuelvan millonarios.[44]

Después de sermones de fuego, con alusiones constantes al diablo y al infierno, mensajes moralistas, toques políticos, conductas humorísticas, lenguaje sencillo y coloquial y una anécdota tras otra, Billy Sunday ofrecía la salvación a una audiencia atemorizada por sus pecados y por el Juicio Final. Dicha salvación se asociaba a una oración, a caminar por el camino de aserrín hacia Sunday en una conferencia, o porque tomaban la mano tendida del predicador en alguno de estos actos.[45]

En resumen, había que estar en pie de lucha contra una conspiración satánica encarnada en una modernidad cuestionadora de certezas, que amenazaba al individuo con la condenación eterna y la supervivencia de la nación con sus valores tradicionales fundamentales.

Sunday transformó el reavivamiento en un negocio sumamente rentable, la riqueza y el éxito perjudicaron al predicador y a su esposa que llegaron a considerar prosperidad y fama como muestra de aprobación divina, se acostumbraron a la buena vida y a la obsesión por el dinero. Fueron objeto de críticas desde diversos frentes, escépticos, liberales, religiosos, e incluso de otros grupos fundamentalistas; asimismo, padecieron por los escándalos que rodearon la vida de sus hijos que estuvieron muy lejos de llevar una vida ejemplar. Sunday atribuía sus problemas al trabajo del diablo, aun cuando sus colaboradores le advirtieron que la disminución de sus ingresos a finales de la década de 1920 y principios de la de 1930 se debía a sus largos sermones y al énfasis exagerado en el dinero.

---

[44] Sermones de Billy Sunday.

[45] Sermones de Bill Sunday. Sinclair Lewis, Premio Nobel de Literatura en 1930, escribió la novela *Elmer Gantry,* posteriormente llevada al cine, que describe la vida de una mujer y un hombre que recorren el país dando sermones y recogiendo dinero de sus incautos oyentes.

En realidad, en la década de 1920 su popularidad fue descendiendo por la competencia del radio y los cines, competidores por el tiempo libre. A pesar de que aceptaba la convicción de que el verdadero hombre religioso debía asumir su religión con alegría, se dedicó a inspirar miedo en los corazones de los pecadores. El miedo a la muerte, con los tormentos del más allá –intensificado con ejemplos de imágenes terribles que sufrirían quienes habían rechazado la salvación– era una modalidad exitosa para llevar a los pecadores al redil con su lenguaje incendiario. Finalmente, Sunday falleció en 1935.

The Monkey Trial

En las primeras décadas del siglo XX se produjo una gran efervescencia religiosa que dividió al protestantismo marcadamente. Las organizaciones fundamentalistas como la Asociación Mundial de Fundamentos Cristianos (AMFC) y los grupos centrados en una denominación como los Cruzados Bíblicos de América (Baptistas), se movilizaron para oponerse a la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas, presionando a las instituciones estatales, convocando manifestaciones públicas y participando en numerosos debates. Las Iglesias protestantes liberales habían incorporado la teoría de la evolución de Darwin en una doctrina que se centraba en la mejora de las condiciones sociales en la Tierra, "como si ello sirviese para facilitar la Segunda Venida de Cristo". Estas Iglesias no emprendieron una movilización activa para oponerse a los fundamentalistas ortodoxos, aun cuando en ocasiones llegaron a confrontarse con ellos en debates públicos. La cruzada antievolución fundamentalista fue la primera ola de activismo de la derecha cristiana en el siglo XX.[46]

Durante la década de 1920, se llevó a cabo un amplio

[46] Clyde Wilcox y Ted G. Jelen, "Religión y política en un mercado abierto. La movilización religiosa en los Estados Unidos", en *Religión y política: una perspectiva comparada,* Clyde Wilcox y Ted Gerard Jelen coords. (España: Akal, 2006), 394.

debate en los institutos públicos y en las universidades que se convirtió en debate nacional: la corriente fundamentalista reinterpretaba la historia en un sentido mesiánico religioso y ponía en el núcleo de la discusión que la educación y la lectura de la Biblia debían ser centrales en los colegios públicos y universidades, pues un pesimismo profético comenzó a instalarse entre los grupos fundamentalistas. En 1920, William Riley fundó la revista *Christian Fundamentals in School and Church,* en la que criticaba la trágica dirección que estaba tomando la educación americana al ser, a su juicio, invadida por el evolucionismo y el comunismo. A. P. Dixon, colaborador de *The Fundamentals,* veía una conexión entre el problema escolar, el futuro de la civilización y el declive espiritual propiciado por las corrientes modernistas. Para él las teorías de Darwin de la supervivencia del más fuerte y el derecho científico para destruir al débil constituían principios antidemocráticos y, por lo tanto, antiamericanos.[47]

El espacio clave de la cruzada conservadora se producía en la enseñanza, área en la que estaban perdiendo influencia. La teoría de Darwin se convirtió en el verdadero enemigo contra quien luchar. Si el ser humano era descendiente del mono, la versión del Génesis sólo podía ser metafórica.[48]

Al respecto, uno de los juicios más importantes de la primera mitad del siglo XX en Estados Unidos se celebró en Tennessee. Se acusó a John T. Scopes, un profesor de escuela pública secundaria, por enseñar la teoría de la evolución en una clase de ciencia, violando la ley estatal que lo prohibía y que sólo autorizaba el creacionismo. La American Civil Liberties Union (ACLU) ofrecía atender a cualquier acusado de enseñar la teoría de la evolución en desafío del Acta Butler (que prohibía la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas de Tennesse).

En realidad, Scopes había sido invitado a violar la ley por un grupo de empresarios locales que buscaban publicidad para Dayton, un pueblo de 1,756 habitantes, y gustoso participó en el

---

[47] Carlos Cañeque, "El fundamentalismo norteamericano". FRC *Revista de Debate Político* (invierno de 2003).

[48] Carlos Cañeque, "El fundamentalismo norteamericano".

juicio como acusado. Se llamó como asesor y fiscal especial del estado al abogado y tres veces candidato presidencial por el Partido Demócrata, William Jennings Bryan, presbiteriano de toda la vida y por entonces importante orador fundamentalista. Con ello se volvió imposible mantener la controversia en términos estrictamente jurídicos y de constitucionalidad.[49]

En respuesta, Clarence Darrow, un agnóstico, ofreció sus servicios para la defensa. El juicio fue cubierto por famosos periodistas, entre ellos H. L. Mencken de *The Baltimore Sun,* que pagaba parte de los gastos de la defensa. Fue el primer juicio que se transmitió por radio en toda la nación.

Los argumentos de la defensa fueron que el Acta Butler violaba los derechos individuales del profesor y su libertad académica y, por lo tanto, era anticonstitucional. Más tarde, la defensa sostuvo que no había conflicto entre la evolución y la creación (evolución teísta). En su apoyo trajo a ocho expertos a quienes no se les permitió exponer su testimonio especializado. En las últimas fases del juicio, Darrow atacó la interpretación literal de la Biblia y el limitado conocimiento de Bryan sobre otras religiones y ciencias. Sólo cuando hubo apelación, Darrow regresó al reclamo original de que la acusación era inválida, porque la ley estaba diseñada para beneficiar a un grupo religioso en particular, y ello era anticonstitucional. Arguyó también que la Biblia debía circunscribirse al ámbito de la teología y la moralidad y no debía impartirse en un curso sobre ciencias. Se consideró que el juez era parcial a la fiscalía.[50]

Bryan, por su parte, arguyó que el testimonio científico propuesto no era competente ni pertinente, dada la naturaleza legal del caso, que era, simplemente, si el maestro Scopes enseñó

[49] Bryan fue un miembro muy destacado del Partido Demócrata, candidato a la presidencia en 1896, 1900 y 1908, también fue Secretario de Estado con el presidente Wilson. Pacifista, populista y un presbiteriano muy religioso, famoso por sus habilidades oratorias y por su oposición al darwinismo social. No obstante, apoyó el Social Gospel a diferencia de otros fundamentalistas y sostuvo posiciones progresistas en otros puntos.

[50] En la sesión inaugural se leyó el Génesis y el Acta Butler, y se le advirtió al jurado no juzgar el mérito de la ley, sino la violación del acta.

o no evolucionismo en la escuela secundaria. Insistió en presentar la enseñanza de la evolución como moralmente perniciosa y denunció que el objetivo de la defensa era criticar y burlarse de la Biblia y de los que creían en ella. Darrow logró que el argumento inflexible de Bryan pareciera inconsecuente y se las ingenió para llevar al anciano a admitir la posibilidad de que no todos los dogmas religiosos estuvieran sujetos a una interpretación única. El juez determinó que este debate era irrelevante al caso y dio por cerrado el juicio con un veredicto de culpable para Scopes por violar la ley, y se le ordenó el pago de una multa.

Frente a los resultados del juicio hay quienes sostienen que puso a los fundamentalistas a la defensiva y desmotivó a muchos de participar abiertamente en política, pero no resolvió el conflicto entre fundamentalistas y modernistas. Cuatro estados más procedieron a la aprobación de leyes en contra de la evolución y el tema continuó en la mesa de debate.

El juicio funcionó como elemento catalizador para que diversos grupos conservadores –fundamentalistas, evangélicos y pentecostales– adoptaran una plataforma común de defensa de los valores tradicionales, sintetizada en un programa de demandas contrarias al aborto, a la ausencia de oraciones en las escuelas públicas y a la enseñanza de nuevas teorías científicas para explicar la Creación.[51]

Aunque algunos sostienen que después del juicio de Scopes el fundamentalismo se sintió humillado y se retrajo del ámbito político y cultural, otros explican que la causa de ese retraimiento no fue tanto el juicio –que la mayoría de los fundamentalistas vieron como una victoria y no una derrota–, sino la muerte de Bryan pocos días después, ya que dejó un vacío que ningún líder fundamentalista pudo llenar. Bryan tenía reconocimiento, respetabilidad y habilidad para forjar una coalición de amplia base fundamentalista y de importantes grupos religiosos para argüir en pro de posiciones antievolucionistas. Predicadores como Billy Sunday tenían cada vez menos audiencia. La depre-

[51] Gilberto Aranda, “Puritanismo y radicalismo religioso en Estados Unidos”, 12-13.

sión económica de 1929 confrontó a la población con una serie de problemas económicos y sociales más importantes e inmediatos por resolver.

La derogación de la prohibición por la Enmienda XXI adoptada en 1933 anunciaba la pérdida efectiva de influencia del movimiento fundamentalista ante los gobiernos norteamericanos.

En el siglo XXI, el debate sobre el evolucionismo continúa y se ha intensificado en Estados Unidos. Se confronta con un conjunto de creencias inspiradas en doctrinas religiosas, según las cuales el universo y los seres vivos provienen de actos específicos de creación divina, y se argumenta que la evolución es una teoría que no ha sido probada fuera de toda duda. En ese país 47 % de la población rechaza la teoría de la evolución. El tema constituye un punto en la agenda en las campañas electorales. Así, Sarah Palin, candidata a la vicepresidencia de Estados Unidos por el Partido Republicano, acompañando a John McCain, señaló que el creacionismo debía enseñarse en las escuelas junto a la teoría de la evolución. En muchas escuelas privadas de estados como Luisiana, Florida, Missouri, Michigan, Carolina del Sur y Alabama se enseña el creacionismo y se han aprobado regulaciones según las cuales no se debe penalizar a los profesores por explorar las fortalezas y debilidades de la teoría de la evolución.[52]

Conclusiones

Originalmente el fundamentalismo norteamericano fue un típico movimiento de protesta organizado de manera más o menos espontánea, con objetivos limitados que involucró sectores acotados en ámbitos locales o regionales. Se orientó a luchar contra tres fenómenos que experimentaba la sociedad norteamericana: las tendencias liberales y modernistas predominantes en las gran-

[52] En Gran Bretaña en una investigación realizada en 2006 por la BBC, 40% de los entrevistados consideran que el creacionismo y las Tesis del Diseño Inteligente deben enseñarse en las clases de ciencia en las escuelas. María Esperanza Sánchez, "El creacionismo gana terreno", *BBCMUNDO.com*, 11 de febrero 2009, consultado en <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/2009/darwin_200/newsid_7878000/7878938.stm>.

des y desarrolladas ciudades, contra la impartición de las teorías darwinistas de la evolución en las escuelas públicas, así como contra el crecimiento sostenido de la Iglesia Católica Romana, como resultado de la inmigración masiva de fieles católicos procedentes de Europa, particularmente en el Norte.

Gilberto Aranda sostiene que: "Como resultado de esta controversia, el fundamentalismo comenzó a adquirir rasgos típicos de una subcultura; particularmente a partir de la construcción de una verdad que prohibía las perspectivas científicas que alteraban los viejos dogmas y rechazaba los nuevos grupos de inmigrantes, aproximándose a las prácticas de exclusión de otros grupos".[53]

El fundamentalismo religioso ha tenido una fuerte presencia en el área del llamado Cinturón Bíblico (Bible Belt), que comprende varios estados del sur y medio oeste de Estados Unidos y que formaron parte de la confederación del sur en la Guerra Civil estadounidense: Alabama, Georgia, Mississippi, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Dakota del Norte, Dakota del Sur, gran parte de Texas, Luisiana y el norte de Florida. Es una corriente de peso, sobre todo en las iglesias bautistas del sur, pero también en otras denominaciones cristianas y paracristianas.

Richard Hofstadter plantea que Estados Unidos se caracteriza por la presencia de un discurso paranoico prevaleciente a lo largo de distintos momentos de su historia cuyos elementos son: el complot, la descalificación absoluta del adversario y la lucha entre el bien y el mal sin negociaciones. Desde su perspectiva, la historia es un gran complot, impulsado y promovido por fuerzas diabólicas con poderes casi trascendentes, y lo que se necesita para derrotarlo no se encuentra en los métodos comunes del *toma y daca* aceptado en la política, sino también en una gran cruzada. El discurso paranoico ve el destino de esta trama en términos apocalípticos, es un traficante de la vida y la muerte de mundos, órdenes políticos y sistemas de valores humanos globales. Se encuentra involucrado en la construcción y preservación de las barricadas para proteger a la civilización. Siempre está viviendo en un punto de

---

[53] Gilberto Aranda, "Puritanismo y radicalismo religioso en Estados Unidos".

inflexión; es ahora o nunca el momento para organizar la resistencia a la conspiración. El tiempo se está agotando, eternamente. Al igual que los milenarios religiosos, expresa la ansiedad que aflige a los que están viviendo los últimos días del mundo, e incluso, se atreve a fijar la fecha del juicio final.[54]

Estos elementos básicos del discurso paranoico describen claramente la esencia del fundamentalismo en distintos momentos históricos, aunque cabe advertir que al interior de movimientos y líderes tipificados como fundamentalistas, hay diferencias de grado o matices en torno a posturas contradictorias: pueblo elegido por Dios, destino manifiesto, relación personal con Dios, antiintelectualismo y valoración de la experiencia, pragmatismo, lenguaje y actitudes paranoicas, miedo al otro, complots imaginarios, satanización del otro, sociedad en movimiento acelerado.[55]

Sunday es un ejemplo de lo que Hofstadter denominó "líder paranoico". El paranoico es un verdadero líder visionario y militante. Encuentra su lugar como uno de los miembros de la vanguardia capaz de percibir la conspiración antes de que sea plenamente obvia al público aún desprevenido. No contempla el conflicto social en términos de un asunto para la reflexión, mediación y el compromiso a la manera de un político profesional. Lo que siempre está en juego es el bien o el mal absolutos, lo que se requiere no es la conciliación, sino la voluntad de luchar hasta la muerte. Nada que no sea la victoria completa funcionará, ya que se considera que el enemigo es un ser totalmente nefasto e imposible de apaciguar, debe ser totalmente eliminado, si no del mundo, cuando menos del teatro de operaciones en el que el paranoico dirige sus acciones.[56]

Modalidades de fundamentalismo han estado presentes hasta la actualidad; en 1984 con la elección y reelección del presi-

---

[54] Richard Hofstadter, "El estilo paranoico de la política estadounidense", Arturo Grunstein trad. Publicado en *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press (México: *Sociológica,* UAM-A, 1996).

[55] Richard Hofstadter, "El estilo paranoico de la política estadounidense".

[56] Richard Hofstadter, "El estilo paranoico de la política estadounidense".

dente Ronald Reagan a través de la llamada Moral Majority, y en 2001 con las de George Bush hijo. Hoy en día hay una fuerte corriente fundamentalista, el Tea Party Movement, con Sarah Palin, que apoya la corriente más conservadora del Partido Republicano. También se encuentran los "creacionistas" que continúan oponiéndose a la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas y que incluso practican el *home school* para que sus hijos no sean contaminados con teorías erróneas ajenas a la Biblia.[57]

No se puede identificar a la religiosidad estadounidense con el fundamentalismo, al igual que no se puede identificar al Islam con el fundamentalismo islámico. No obstante, existen líneas de conexión y coincidencia que se cruzan entre las manifestaciones fundamentalistas y la religiosidad americana en lo general, y con el pensamiento conservador, en lo particular. También se advierte una relación entre patriotismo, nacionalismo y fundamentalismo a través del miedo al otro, al diferente.

Lo que llama la atención, en perspectiva comparada, es el hecho de que las manifestaciones de religiosidad en Estados Unidos no han disminuido, mientras que en las otras naciones industriales occidentales éstas declinaron. La religiosidad de los estadounidenses ha dado pruebas de ser capaz de superar objeciones intelectuales; por un lado, ha tendido a ser menos doctrinal y, por el otro, su contenido es más ético y emocional; también se ha mostrado capaz de competir con las distracciones cada vez mayores de una sociedad en la era de la informática, y ha podido sostener una relación compleja, pero funcional con el sistema político estadounidense.

Por último, la diversidad religiosa de Estados Unidos ha sido considerada como un elemento que ha favorecido la religiosidad, pues ante un mercado abierto de oferta religiosa, las denominaciones confesionales se han visto obligadas a buscar mayor cercanía con los fieles y sus problemas de la vida cotidiana, así como a demandar de ellos compromisos efectivos.

---

[57]El catolicismo, el judaísmo y el Islam tienen sus corrientes fundamentalistas y se pueden encontrar paralelismos en las posturas fundamentalistas de las tres grandes religiones monoteístas.

Religiones políticas y fascismo: un debate abierto

Franco Savarino

Prólogo

En los últimos años se han multiplicado los estudios que adoptan el concepto de "religión política", especialmente aplicado a los regímenes totalitarios del siglo XX, con implicaciones descriptivas y analíticas para la actualidad. Las conocidas obras de Emilio Gentile y de Michael Burleigh, las más influyentes en la actualidad en el medio académico, han ayudado a difundir un concepto que, a pesar de la novedad de su propagación actual, no es completamente nuevo.

Como premisa para entender este concepto, hay que considerar que un mito persistente hasta hoy entre los pueblos europeos es pensarse a sí mismos como "secularizados" en el sentido de haber abandonado las creencias religiosas tradicionales y "fuertes" a favor de una religiosidad "débil", de bajo perfil y personal (o un escepticismo religioso cabal). Es el cuento del abandono progresivo del oscurantismo y las guerras de religión de los siglos hasta el XVII, a través de la Reforma y la Ilustración, seguida por la Revolución francesa, el Liberalismo y el Positivismo, haciendo retroceder las iglesias y las creencias, desplazándolas del espacio público e inoculando con el tiempo en las masas la vacuna del racionalismo y el escepticismo religioso, ya antes patrimonio de las élites librepensadoras e ilustradas. Así –siempre según este relato mítico–, el centro de gravedad de la vida europea había pasado de los problemas de la fe a los de la clase, la industrialización, la urbanización, el nacionalismo y el colonialismo.

El "largo" siglo XIX, desde la Revolución Francesa hasta la primera Guerra Mundial, culminó en una crisis que incluía

todos estos nuevos factores, resultando en la "guerra civil europea" de 1914-1945. Después de esta catástrofe, Europa se encontró dividida geográfica e ideológicamente, pero aún unificada en la creencia de que los problemas y los retos de la religión habían terminado definitivamente, y los europeos se sorprendían de que la fe religiosa estuviera aún tan presente y viva en la vida social y política del resto del mundo, notablemente en Estados Unidos, y creían que los no-europeos eran por ello infantiles, anacrónicos y excepcionales. Hoy en día, en cambio, parece cada vez más evidente que es Europa el caso excepcional, extraño y excéntrico, con su excesivo racionalismo tan divergente de la norma universal. Los prejuicios racionalistas europeos impidieron por mucho tiempo observar lúcidamente cómo la religión, en lugar de retroceder y desaparecer, se transformaba, asumiendo nuevos rostros. La Revolución francesa y Napoleón, bajo el ropaje del secularismo, habían propagado dos fantasmas: el de un mundo sin religión y el de un mundo con nuevas religiones en la forma de "religiones civiles" al servicio del Estado y de los nuevos credos políticos. Las manifestaciones religiosas aparecían y se propagaban como si el espíritu religioso se hubiera escapado de una lámpara de Aladino. Incluso el Positivismo, la ideología racionalista por excelencia del siglo XIX, tuvo en sí aspectos religiosos. Finalmente, en el siglo XX, aparecieron movimientos y regímenes totalitarios que manifestaban con claridad rasgos religiosos en el campo político, aunque se declararan en contra de Dios y de las Iglesias tradicionales, para atacarlas o competir con ellas. Este ensayo abordará un aspecto particular del fenómeno religioso extendido al campo político, el de las "religiones políticas". Queda fuera de alcance, por lo tanto, el campo más vasto de las religiones civiles y en un sentido aún más amplio, la presencia del fenómeno religioso en ámbito sociopolítico. El fascismo, en fin, se presenta aquí como el paradigma privilegiado de la religión política; es decir, el fenómeno donde más abiertamente (incluso de forma autoconsciente) se despliega esta nueva forma de religiosidad en la época moderna.

El concepto de "religión política" tiene un largo historial que se remonta al siglo XIX. Alexis de Tocqueville, por ejemplo, describe la Revolución francesa como una "revolución religiosa", comparándola con el ascenso del Islam. Pero las primeras referencias explícitas aparecen en la década de 1920. Eric Voegelin comparó a Hitler con el faraón egipcio Akhenaton. Fueron justamente los nuevos movimientos y regímenes fascistas que inspiraron la búsqueda conceptual en el terreno de las religiones "civiles" o "políticas". Los rasgos "religiosos" del fascismo, en particular, resultaban evidentes a muchos observadores en el estilo político repleto de simbolismos con banderas, uniformes y rituales colectivos, el culto de un líder y el entusiasmo fanático de militantes y simpatizantes. Los propios fascistas reconocían esos rasgos "religiosos" y los manifestaban como parte de la renovación radical de la experiencia política que proclamaban y actuaban, rechazando al Positivismo liberal. En 1932, el fascismo italiano en el poder se definió oficialmente como una "concepción religiosa" por autoría de Giovanni Gentile y Benito Mussolini.[1] La percepción de que se estaba asistiendo a una nueva manifestación de la religión, quizás en formas aberrantes o gnósticas del cristianismo, era bastante difusa en la época. Pero inicialmente el estudio y la elaboración conceptual del fenómeno fue obra de intelectuales por lo general contrarios al fascismo como Fritz Gerlich, Luigi Sturzo, Eric Voegelin, Rudolf Rocker, Cristopher Dawson, Frederick Voigt, Waldemar Gurian y Raymond Aron, quienes señalaron con más claridad el perfil religioso de los movimientos y regímenes fascistas.[2] Pero no faltaron quienes –como Reinhold Niebuhr– se enfocaron más en el bolchevismo para señalar la emergencia del fenómeno religioso en política. También Bertrand Russell se interesó más por los bolcheviques y después de su viaje a Rusia escribió: "El Bolchevismo

[1] Benito Mussolini, *La dottrina del Fascismo. Con una storia del movimento fascista di Gioacchino Volpe* (Milán: Treves-Treccani-Tumminelli, 1932).

[2] Emilio Gentile, "Religion", en *World Fascism. A Historical Encyclopedia.* Vol. 2 (Santa Bárbara, California: ABC-CLIO, 2006), 560-561.

como fenómeno social debe ser considerado como una religión, y no como un movimiento político normal".[3]

Eric Voegelin –quien posteriormente se exilió en Estados Unidos– fue el primero en publicar un estudio específico sobre estas nuevas religiones en un ensayo aparecido en Viena en 1938 con el título *Las religiones políticas*.[4] Sus características serían la emergencia de hombres políticos divinizados con un sentido apocalíptico de su misión y capaces de atraer e inspirar a las masas por medio de emociones y sentimientos. El *fascismo* de Mussolini, el *nacionalsocialismo* de Hitler y también el *bolchevismo* de Stalin serían los ejemplos más completos de esta nueva forma político-religiosa, que describe como una fuerza idólatra y malévola que era preciso contrarrestar con el "bien" (en un sentido religioso). Otro autor destacado, Rudolf Rocker (judío alemán como Voegelin) señaló en su libro *Nacionalismo y cultura* (1937) que "El sentimiento religioso ha adquirido formas políticas", en referencia a los regímenes de Hitler y Mussolini.[5] La percepción de que la política contemporánea y, en general, la sociedad moderna, se había cargado de elementos religiosos era bastante difusa en esa época, incluso Carl Schmitt escribió tempranamente alrededor de ello en su *Teología política,* que presenta una perspectiva diferente de la de Voegelin.[6] Era el ocaso del Positivismo y el surgimiento de una nueva época donde las fuerzas espirituales serían plenamente reconocidas como ingredientes activos y actuales (y no arcaicos o primitivos) del comportamiento social y político del hombre.

En la segunda mitad del siglo XX una línea interpretativa

---

[3] Bertrand Russell, *Teoría e pratica del Bolscevismo,* 1ª ed. 1920 (Milán: Sugar, 1963), 10. (De aquí en adelante traduzco al español las citas textuales en inglés y en italiano.)

[4] Eric Voegelin, *Die politischen Religionen* (Viena: Bermann-Fischer, 1939) (1ª ed. 1938). También Peter Ferdinand Drucker, *The End of Economic Man* (Londres: William Heinemann, 1939).

[5] Rudolf Rocker, *Nacionalismo y cultura* (México: Alebrije, 1988) (1937), 230.

[6] Thierry Gontier, "From 'Political Theology' to 'Political Religion': Eric Voegelin and Carl Schmitt", en *The Review of Politics* 75. Núm. 1 (Invierno 2013), 25-43.

sensible a la perspectiva religiosa continuó inspirando estudios e interpretaciones, aplicadas no sólo al totalitarismo, sino al nacionalismo en general. Destacan, entre otras, las investigaciones de Carlton Hayes y de Robert Bellah en la década de 1960, que abordan el tema de la religión civil (nacional) de Estados Unidos.[7] Estos estudios se enfocan en el campo de las religiones civiles o cívicas y se mencionan aquí por la influencia que han tenido para sensibilizar a la comunidad académica al estudio del fenómeno religioso en el ámbito político. Sin duda el concepto de religión civil se ha popularizado, pero aun hoy, a medio siglo de distancia, continúa borroso e impreciso. Como señala Marcela Cristi, "la noción de religión civil permanece ambigua y mal definida. Por un lado, la expresión *religión civil* ha sido aplicada a una gama amplia de fenómenos. Por el otro lado, la idea de una religión civil aparece bajo diversos rubros, como religión pública, filosofía pública, teología pública, religión política, religión republicana, fe civil, y más".[8]

En realidad, es imprescindible distinguir el ámbito de pertinencia semántica de una fenomenología tan compleja, no reductible a un sólo paradigma como el de Estados Unidos. La expresión "religión cívica" puede cargar con atributos diferentes respecto a "religión civil", si se identifica, por ejemplo, la primera como un culto "político" vinculado a las instituciones del Estado, y la segunda como un culto más "implícito" y cultural. Son distinciones conceptuales que pueden ayudar a esclarecer un fenómeno sumamente complejo, donde se entremezclan elementos políticos, culturales e ideológicos, con una gran variabilidad de casos en los que se acentúan aspectos determinados. Una vertiente "ideológica" podría separarse, entonces, de una "cultural", pero tal vez sólo conceptualmente, ya que son parte de un *continuum*.[9] Serán, al final, los casos concretos de estudio los

---

[7] Carlton Hayes, *Nationalism: a Religion* (Nueva York: Macmillan), 1960; Robert Bellah, "Civil Religion in America", en *Daedalus*. Núm. 1 (1967), 1-21.

[8] Marcela Cristi, *From Civil to Political Religion. The Intersection of Culture, Religion and Politics* (Waterloo, Ontario, Canadá: Wilfrid Laurier University Press, 2001), 3.

[9] Cristi, *From Civil to Political Religion*, 4.

que proporcionen las pistas correctas y muestren cuál vertiente predomina efectivamente. Las religiones civiles son, sin duda, un campo fértil de estudio, al propiciar la indagación en los rituales colectivos, las celebraciones, los funerales, los monumentos, la iconografía, la memoria: los estudios de Anthony A. Smith, en particular, ilustran eficazmente las articulaciones entre identidad, memoria, mito y celebración pública. Smith llega a reconocer de forma explícita que "para el nacionalismo, existe algo más que la cultura secular. Aunque secularice sus verdades, el nacionalismo es, finalmente, más afín a una 'religión política' que a una ideología política".[10]

Para este ensayo es importante, en fin, destacar que una "religión civil" en un contexto democrático y aceptada tácita y difusamente no parece ser la misma cosa que una "religión política" promovida de manera activa por el Estado o por organizaciones políticas como herramienta para implementar proyectos nacionales o partidistas con un perfil totalitario.

Apuntar directamente al estudio de los movimientos y regímenes fascistas en esta perspectiva ayuda a definir y aprovechar el concepto. Es, justo, lo que ha ocurrido a partir de la década de 1990 en la senda de los estudios de Michael Burleigh sobre el nacionalsocialismo alemán y de Emilio Gentile sobre el fascismo italiano.[11] Estos estudios –en una perspectiva analítica "liberal", que interpreta el fascismo esencialmente como una especie de "crisis moral" y como parte del fenómeno totalitario general– emergen en el marco de una nueva sensibilidad e inte-

---

[10] Anthony A. Smith, *Nationalism* (Cambridge: Polity Press, 2001), 35.

[11] Michael Burleigh, *El Tercer Reich. Una nueva historia,* 1ª ed. 2000 (Madrid: Taurus, 2002), y Emilio Gentile, *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (Roma-Bari: Laterza, 1993). Véase también: Michael Burleigh, "National Socialism as a Political Religion", en *Totalitarian Movements and Political Religions* 1. Núm. 2, (2000), 1-26; Michael Burleigh, *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe From the French Revolution to the Great War* (Nueva York: Harper Collins Publishers, 2006); Michael Burleigh, *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda* **(Londres: Harper, 2006),** y Emilio Gentile, "The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", en *Totalitarian Movements and Political Religions* 1. Núm. 1 (2000), 18-55.

rés hacia el lado irracional, ritual y místico de los fascismos europeos, perceptible en particular en la obra de George Mosse y del propio Emilio Gentile. Dentro de una visión más general de la "cultura" (en la acepción que le da Clifford Geertz) se coloca en la línea "culturalista" de estudios sobre el fenómeno fascista que es actualmente dominante en el ámbito académico. Estos autores señalan que los conceptos de dictadura y totalitarismo no son suficientes para describir el soporte, el entusiasmo y la devoción fanática de masas que suscitaron el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. Otro estudioso que se mueve en esta línea es Roger Griffin, quien se aproximó al concepto de religión política a través de su lectura del fascismo como una "palingenesia" nacional.[12] Stanley Payne (uno de los más reputados especialistas sobre fascismo) examinó con detallade la pertinencia, los alcances y los problemas del concepto, con sus ambigüedades y su indudable valor heurístico para comprender la historia contemporánea.[13] Recientemente otro importante estudioso del fenómeno fascista, James Gregor, también se ha sumado a la perspectiva analítica de las "religiones políticas" incluyendo los regímenes totalitarios fascistas y comunistas.[14]

De estos autores es Emilio Gentile quien, por reconocimiento general ha desarrollado de forma más completa el concepto de religión política, aplicándolo no sólo al fascismo, sino a otros fenómenos de la historia política contemporánea. Su obra fundamental sobre este tema es *Le religioni della politica* (*Las religiones de la política*), publicado en Italia en 2001.[15] En este texto y en

[12] Roger Griffin, *The Nature of Fascism* (Londres: Pinter, 1991); Roger Griffin, "The Palingenetic Political Community: Rethinking the Legitimation of Totalitarian Regimes in Inter-War Europe", en *Totalitarian Movements and Political Religions* 2. Núm. 2 (2002), 24-43.

[13] Stanley G. Payne, "On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and its Application", en *Totalitarian Movements and Political Religions* 6. Núm. 2 (2005), 163-174.

[14] James A. Gregor, *Totalitarianism and Political Religion* (Stanford: Stanford University Press, 2012).

[15] Emilio Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi* (Roma-Bari: Laterza, 2001).

otros libros y artículos posteriores, Gentile ha difundido la fórmula, distinguiendo el ámbito de pertinencia de la "religión política" y de otros dos conceptos afines, el de "religión laica" y el de "religión civil", incluidos en una esfera más amplia de "religiones *de la* política" o "religiones seculares" (para diferenciarlas de las religiones tradicionales). Otro estudio importante es su *Fascismo: storia ed intepretazione* (*Fascismo: historia e interpretación*), publicado en Italia en 2002, donde aplica sistemáticamente al fascismo su esquema de análisis y en un capítulo condensa su propuesta interpretativa alrededor de la religión política.[16] Gentile ha tenido una vasta influencia en el medio académico en especial, pero no sólo en el área angloparlante, y ha contribuido de manera notable a la consolidación y difusión de los estudios en la perspectiva de la religión política.

El foro académico internacional donde se presentan y se discuten los avances de investigación sobre religiones políticas es, desde el año 2000, la revista *Totalitarian Movements and Political Religions*, publicada por Taylor & Francis, la cual cambió de nombre a *Politics, Religion & Ideology,* en 2011.

La modernidad y las nuevas formas de lo sagrado

Para entender la presencia del fenómeno religioso en el campo político debemos, ante todo, considerar la religión en el marco indicado por Émile Durkheim, Mircea Eliade y Clifford Geertz; es decir, como un *sistema de símbolos, ritos y creencias* que compacta a una comunidad alrededor de una visión particular de lo sagrado que genera normas de conducta, prácticas y estados anímicos. La religión no apunta entonces necesariamente a rendir culto a entes divinos, su propósito y enorme poder residen, más bien, en su capacidad de unir a comunidades humanas en una fe y una práctica ritual que atañe a verdades, sugestiones y esperanzas trascendentes. La nación, la estirpe o incluso el "proletariado"

[16] Emilio Gentile, *Fascismo. Historia e interpretación*, 1ª ed. 2002 (Madrid: Alianza, 2004).

(ideas que conllevan una dimensión de trascendencia)[17] pueden convertirse en vectores de nuevos fenómenos religiosos en las condiciones creadas por el surgimiento de la modernidad. Se entiende entonces por religión –en palabras de Gentile– "un sistema de creencias, mitos, ritos y símbolos que interpretan y definen el significado y el fin de la existencia humana haciendo que el destino del individuo y de la colectividad dependa de su subordinación a una entidad suprema".[18]

El tránsito histórico a la modernidad, en efecto, impacta en la religión tradicional con una crítica racional radical que deteriora las verdades sagradas y deslegitima al clero que las mantiene vivas y operantes. Se transita, así, hacia una dimensión de "secularización" que debilita y desplaza las creencias y las prácticas religiosas tradicionales. ¿Representa esto algo así como el fin de la religión? Gentile argumenta que la *secularización* producida por la modernidad no ha sido sinónimo de *desacralización*. Más bien, ha producido una *metamorfosis de lo sagrado*; es decir, una transformación y redistribución de lo sagrado en áreas y formas no tradicionales. La política sería un área donde la crisis de las Iglesias y la pérdida o debilitación de los referentes religiosos tradicionales producen una dispersión de elementos sagrados en formas nuevas. Este desarrollo de lo sagrado en la política parece contradictorio con un efecto fundamental de la modernidad: el proceso de autonomización y de laicización del poder político, con respecto a la religión institucional organizada en las Iglesias. Los dos procesos en realidad están interrelacionados y parece que, conforme la sociedad se hace más secular entre los siglos XIX y XX, más se carga la política de elementos religiosos, aunque éstos no siempre resulten inmediatamente reconocibles.

Las revoluciones democráticas y el ingreso de las masas en política aceleran el proceso hasta culminar en el franco reco-

---

[17] Trascendencia con respecto a las limitaciones y la trivialidad de la existencia individual. El pueblo, la estirpe o la raza (vectores ideológicos de los fascismos) tienen el potencial para proyectar al ser humano hacia la grandeza, la gloria y la perdurabilidad en el tiempo.

[18] Gentile, *Le religioni*, xii.

nocimiento e institucionalización de las religiones políticas con los regímenes totalitarios del siglo XX. Este desarrollo no puede explicarse sólo como el reemplazo de la religión tradicional con un culto secular. Las nuevas religiones seculares no pueden, en palabras de Burleigh, ser consideradas como "sustitutos de la religión tradicional en una época de descreimiento y duda".[19] Éstas descansan en una genuina necesidad antropológica en un contexto nuevo y representan, más bien, una mutación fundamental de la experiencia religiosa misma, que retiene de la "vieja" religiosidad todos los elementos esenciales y definitorios en tanto experiencia humana: percepción de lo sagrado, fe irracional, mitopoiesis, simbolismo, rituales, conversión, sacrificio, martirio, fanatismo, etcétera. Una gran parte del vocabulario que utilizamos para la religión tradicional puede referirse también a la religión política sin alteraciones semánticas relevantes, aunque siempre conviene poner atención al significado contextual de cada acto, ritual, mito o símbolo.

Es preciso, sin embargo, distinguir entre las genéricas manifestaciones de lo religioso, que pueden aparecer en ámbitos muy distintos y "cotidianos", de las verdaderas "religiones"; es decir, los credos y cultos organizados, que incluyen, por supuesto, a las religiones políticas junto con las tradicionales. Burleigh lo explica gráficamente al criticar la definición demasiado amplia y "sustitutiva" (lo sagrado tradicional por lo sagrado secularizado) de Raymond Aron: "Esto define a la religión tan extensamente, que puede abarcar los viejos *graffiti* sobre la *pop star* 'Eric Clapton es Dios' o la adoración de los *fans* del club de futbol Manchester United".[20]

Lo que puede llegar a confundir conceptualmente es subsumir el comportamiento irracional y religioso colectivo, que es una característica perenne del ser humano, con las manifestaciones concretas de ello en forma de verdaderas "religiones". El reconocimiento intelectual de que *homo sapiens* es también *homo religiosus,* tuvo un recorrido difícil en el siglo XIX, heredero de la

[19] Burleigh, *Earthly Powers*, 10.

[20] Burleigh, *Earthly Powers*, 10.

Ilustración y dominado por el Positivismo en la segunda mitad de la centuria. A finales de este periodo, finalmente, hombres como Émile Durkheim, Gustave Le Bon, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Mircea Eliade y Max Weber rompieron el velo y comenzaron a describir "científicamente" las características irracionales del comportamiento colectivo moderno. De forma paralela al trabajo científico, los pensadores políticos más sensibles descubrían e intentaban aprovechar este reconocimiento. Georges Sorel, teórico del sindicalismo revolucionario, fue pionero en introducir en un esquema de lucha política el poder del mito, el heroísmo y la fe irracional.[21] Su discípulo intelectual, Benito Mussolini, aplicará con éxito en Italia estas enseñanzas al condensar el sindicalismo revolucionario y el socialismo "nacional" en una nueva forma política, el fascismo, destinado a dominar el panorama europeo en la época de entreguerras.

Aquí es importante destacar que la metamorfosis de lo sagrado, el traslado de éste de la religión tradicional a la política, no deriva de una acción maquiavélica y demagógica de los líderes (aun si ésta puede existir), sino de un efecto lógico y estructural de la modernidad. Gentile se apoya en Gino Germani en señalar la exigencia de integración social:

> Las religiones que surgen en la esfera política son, en la sociedad secularizada, una de las respuestas a la necesidad de integración, [...] como expresiones sociales de una exigencia colectiva cuando la colectividad, en un momento de crisis o de tensión extraordinaria causada por los conflictos de la sociedad moderna, aspira a superarlos recuperando un sentido total de la vida como fundamento para una nueva estabilidad, adhiriéndose a movimientos políticos que prometen superar el caos en una dimensión más elevada de orden comunitario.[22]

Las primeras religiones de este tipo en la Era Moderna surgieron de profundas conmociones sociales, las revoluciones atlánticas americana y francesa, "para consagrar la legitimidad de la demo-

---

[21] *Georges Sorel, Reflexiones sobre la violencia, 1ª ed. 1908 (Santiago de Chile: Ercilla, 1935).*

[22] Gentile, *Fascismo*, 221.

cracia y para subordinar el interés particular al interés común".[23] Las religiones civiles tienen sentido también como superación del uso político de la religión tradicional o *politización de la religión,* que siempre había existido desde siglos o milenios, y es aún vigente en la práctica política actual.[24]

En pocas palabras esta búsqueda de integración a través de la religión laica se expresa normalmente en alguna forma de "religión civil" de perfil discreto, compatible con el modelo político liberal-democrático.[25] En circunstancias particulares esta búsqueda sube de nivel, apunta a la formación de una "religión política" que exige mucho más compromiso, lealtad y militancia, y se integra más bien en modelos de tipo totalitario como el bolchevismo, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán.[26] Esta distinción que propone Gentile me parece importante pues permite detectar múltiples dimensiones en la experiencia religiosa "laica" o "secular", con la salvedad de que no sería correcto derivar de esto un argumento normativo moral a favor de la religión civil (la *buena*) y contra la religión política (la *mala*), implícito en muchas interpretaciones "liberales". La religión política tiene como vectores en esencia tres mitos: la sacralización de la política, el culto del líder y la visión del "hombre nuevo", que conforma su modelo junto con un líder mesiánico, un profeta y unos textos sagrados.

La religión política así definida surge de una exigencia colectiva de enfrentar situaciones anómicas y atomísticas particularmente graves, que pueden superarse sólo mediante un "salto" dimensional hacia una experiencia mucho más intensa

---

[23] Gentile, *Le religioni*, 31.

[24] Gentile, *Le religioni*, xiv.

[25] "La *religión civil* es la categoría conceptual donde colocamos las formas de sacralización de un sistema político que garantiza la pluralidad de las ideas, la libre competición por el ejercicio del poder y la revocabilidad de los gobernantes por medios pacíficos y constitucionales": Gentile, *Le religioni*, xiii.

[26] "La *religión política* es la sacralización de un sistema político fundado sobre el monopolio del poder, sobre el monismo ideológico, sobre la subordinación obligatoria e incondicional del individuo y de la colectividad a su código de mandamientos": Gentile, *Le religioni*, xiii-xiv.

y transformadora. La religión política, en pocas palabras, puede ser interpretada como la salvación del hombre moderno del egoísmo, el solipsismo y el nihilismo, y con ella se actualiza el mensaje soteriológico de las religiones tradicionales. De aquí el enorme poder que concentran estas nuevas religiones: el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo. Estos experimentos políticos totalitarios "han intensificado el aura sagrada que siempre ha circundado el poder, confiriendo una potencia *numinosa* al Estado, al Partido, al Líder o atribuyéndose la función, propia de la religión, de definir el significado de la vida y el fin último de la existencia".[27]

El fascismo como paradigma de religión política

El fascismo puede tomarse como paradigma de religión política, aunque no haya sido el único fenómeno político que tuviera esta dimensión. Pero a diferencia, por ejemplo, del comunismo, en el fascismo la religión política es central, explícita y generalizada. Todos los movimientos fascistas compartieron lo que Emilio Gentile ha denominado la "sacralización de la política"; esto es, la tendencia a atribuir a una entidad secular los caracteres de una realidad sagrada (suprema, incuestionable e intangible), colocándola al centro de un sistema de creencias, mitos, rituales, símbolos y preceptos que definen el significado y el fin último de la existencia terrenal para el individuo y las masas.[28] Los regímenes fascistas además, con las paradas, los festejos públicos, las reuniones multitudinarias, las conmemoraciones y otras manifestaciones espectaculares desarrollan una "liturgia" política que en su aspecto dramático se refiere claramente al modelo tradicional cristiano, aunque fueran también inspiradas en otras tradiciones: universitarias, deportistas y militares. Estos elementos –ya presentes en el nacionalismo– representan una transferencia de sacralidad desde el culto formal organizado por las Iglesias cristianas, y también desde un nivel de religiosidad popular

[27] Gentile, *Fascismo*, 221.

[28] Gentile, "Religion", en *World Fascism*, 560-561.

comunitaria, donde los participantes, en un contexto festivo y por medio de símbolos, gestos y palabras, se acercan a lo sobrenatural y significan su *ethos,* su cosmovisión y sus creencias.[29]

Todos los regímenes fascistas poseyeron en mayor o menor medida estos rasgos religiosos, que formaban parte integral de su doctrina y práctica política. Entonces, cabe preguntarse cómo se conciliaba la religión política con la religión tradicional. Por lo general, al surgir una nueva religión se genera una competencia con las anteriores, así sucedió con el surgimiento del cristianismo respecto a los cultos paganos y al judaísmo. En los casos de la Italia fascista y de la Alemania nacionalsocialista –que son los dos modelos ejemplares–, los regímenes surgieron en sociedades cristianas (católica la italiana, católica y protestante la alemana) donde tuvieron que lidiar con iglesias establecidas y arraigadas en la historia y la cultura nacional. Para Italia, la situación se complicaba aún más por la presencia en Roma de la Santa Sede, cabeza mundial del catolicismo. Pero tanto el fascismo italiano como el nacionalsocialismo alemán lograron abrirse paso sin una férrea y coherente oposición por parte de las iglesias, es más, obtuvieron el apoyo (no unívoco y total, pero masivo, en gran medida espontáneo y significativo) de las masas de los creyentes "tradicionales". Además, los regímenes que surgieron en 1922 y en 1933 establecieron un *modus vivendi* y firmaron concordatos con la Iglesia católica que no habrían sido posibles anteriormente; es decir, fueron capaces de aflojar y superar el viejo secularismo del Estado liberal decimonónico. La Italia de Mussolini incluso, con los Pactos Lateranenses de 1929, le garantizó a la Iglesia católica su independencia, formando el Estado de la Ciudad del Vaticano, revirtiendo así la extinción del poder temporal de los papas en 1870.[30] Por su relevancia histórica, conviene examinar brevemente más de cerca el caso italiano.

En Italia, nación integralmente católica y sede del papado,

---

[29] George Mosse, *La nazionalizzazione delle masse,* 1ª ed. 1974 (Bolonia: Il Mulino, 1975).

[30] Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943* (México: IMDOSOC-ICTE, 2007).

el surgimiento de un proyecto totalitario con rasgos de religión política debería, en teoría, haber creado problemas y conflictos graves. Ante el hecho de que el fascismo nacía de una síntesis de líneas de pensamientos no-cristianas (Hegel, Marx, Darwin, Sorel) o incluso anticristianas (Nietzsche) y de ambientes políticos revolucionarios y masónicos, la Iglesia tenía sobradas razones para desconfiar del movimiento creado por Mussolini, quien además profesaba abiertamente el ateísmo y un repudio cabal a la Iglesia católica. El anticlericalismo primitivo, así como las inspiraciones anticristianas, se fueron diluyendo en la escalada hacia el poder, pero entonces surgía otro problema de fondo: la ambición fascista de controlar y "rehacer" a los italianos en los moldes de una ideología revolucionaria socialista-nacional.[31] La movilización ideológica de las masas italianas significaba, así, entrar en competencia o en ruta de colisión con la Iglesia, que tradicionalmente controlaba a esas mismas masas y tenía un proyecto propio para mantener y extender su hegemonía. Asumiendo que la Iglesia no permitiría que el Estado le arrebatara su grey para educarla en valores no-católicos, resultaban posibles sólo dos vías: el conflicto (como el que opuso al Estado y la Iglesia en México en la década de 1920), o bien, alguna forma de negociación ventajosa para ambos. Sabemos que fue la segunda opción la que prevaleció, por los diversos puntos en común que tenía el fascismo con el catolicismo y gracias a una extraordinaria visión de *realpolitik* de Mussolini y de Pío XI, que ambicionaban la reconciliación del Estado y la Iglesia después de los desgarradores conflictos del siglo XIX.[32]

La situación italiana al comienzo de la década de 1920 era muy compleja y es difícil resumirla en pocas líneas. Cabe considerar, de antemano, unas preguntas: ¿habría sido posible la formación de un régimen totalitario sin un acuerdo con la Iglesia? Y teniendo en cuenta que, después de los Pactos Lateranenses de 1929, el régimen podría haberse apoyado en el catolicismo

[31] Franco Savarino. "Algunas consideraciones sobre la revolución fascista", en *Nóesis* 20. Núm. 39 (enero-junio 2011), 38-56.

[32] Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Los orígenes*, 77-180.

(resultando en una dictadura parecida a la que fundará Franco en España), ¿necesitaba el fascismo italiano de una religión política propia? O bien, ¿existía una incompatibilidad de fondo entre el régimen y la Iglesia, más allá de los enfrentamientos y roces momentáneos (como el de 1931)? La cuestión central aquí es determinar si el fascismo italiano logró imponer un totalitarismo político, que habría entrado en contradicción con el "totalitarismo" religioso de la Iglesia de Pío XI y Pío XII. No olvidemos que esa Iglesia aspiraba a tener un control integral de la vida de los fieles, lo que la pondría en una línea de choque con cualquier proyecto político que tuviera ambiciones totalitarias, de aquí la movilización inmediata de la Iglesia contra el comunismo, el primer experimento totalitario del siglo XX.[33] En suma, el conflicto entre el régimen fascista y la Iglesia ¿era marginal o central?

Esto implicaría preguntarse si el fascismo pretendió poseer una dimensión religiosa propia y logró que las masas interiorizaran verdaderamente esta dimensión; es decir, se "convirtieran" a la nueva religión política. Para esclarecer este asunto se puede explorar y describir el aparato litúrgico, formal y organizativo (las ceremonias, la simbología, etc.) que define una religión política, aunque quedaría la duda de si ésta fue vivida sólo de manera instrumental, exterior y coyuntural por las masas italianas fascistizadas. Las impresiones y descripciones de los contemporáneos, aunque ayuden a esclarecer el asunto, no son del todo concluyentes a este respecto, como tampoco son irrefutables las memorias y los programas de los funcionarios y líderes fascistas. Para argumentar sobre la existencia y la consistencia de una verdadera religión política es preciso adentrarse en los patrones peculiares de secularización en el contexto de la experiencia religiosa del pueblo italiano a través de su historia.[34] Además, hay

[33] Además del materialismo y ateísmo que lo anima, el comunismo fue condenado coherentemente por la Iglesia por ser el primer experimento totalitario del nuevo siglo. El fascismo en cambio fue inicialmente recibido con cierta benevolencia por la Iglesia por ser anticomunista y no-materialista, y además porque su totalitarismo se desarrolló gradualmente.

[34] Walter L. Adamson, "Fascism and Political Religion in Italy: A Reassessment", en *Contemporary European History* 23. Núm. 1 (febrero de 2014), 43-73.

que tener en consideración la categoría "clerico-fascismo" (clerofascismo o fascismo clerical), que surgió en Italia en la década de 1920 y que se ha aplicado por extensión a diversos casos europeos (Portugal, España, Eslovaquia, Rumania, Croacia, Austria, Ucrania Occidental), tal vez excesivamente, con poco rigor y con un tufo político, siendo por ello descartada por muchos investigadores.[35] En sentido estricto, este concepto se refiere a la relación positiva, de beneficio mutuo o colaboración, que existió entre el fascismo y los clérigos y las élites de las confesiones cristianas tradicionales.[36] Aunque en Italia no se puede hablar, en su conjunto, de "clerico-fascismo", sí se pueden detectar tendencias en este sentido. La Iglesia de Pío XI –no sólo la alta jerarquía, sino una parte consistente del clero y los intelectuales católicos– fue inicialmente más que benévola hacia el régimen instaurado por Mussolini. Escribe Emilio Gentile:

> No obstante, los temores del Papa por el totalitarismo fascista y las teorizaciones mussolinianas sobre la religiosidad del fascismo, la construcción del régimen fascista entre 1925 y 1929 no encontró resistencia alguna por parte de la Iglesia de Roma. La Santa Sede asistió como espectadora silenciosa, pero evidentemente complacida, a la destrucción de las libertades civiles y políticas de la democracia parlamentaria, reclamando para sí únicamente el ejercicio de la libertad religiosa. En esto fue coherente con la doctrina que consideraba la libertad de conciencia y las otras libertades como el legado diabólico de la apostasía moderna.[37]

En el caso de la Alemania nacionalsocialista la pregunta de si el régimen logró afirmarse como una religión política independiente en contraste abierto o implícito con las iglesias cristianas puede plantearse de manera un poco diferente. Se sabe que el

---

[35] Roger Griffin (coord.), *Fascism, Totalitarianism and Political Religion* (Londres: Routledge, 2005), 7.

[36] Sobre el concepto de clerofascismo "clerico-fascismo" o "fascismo clerical", véase Roger Griffin, "The 'Holy Storm': 'Clerical Fascism' Through the Lens of Modernism", en *Totalitarian Movements and Political Religions* 8. Núm. 2 (junio de 2007), 213-227.

[37] Emilio Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismi nell'epoca dei fascismi* (Milán: Feltrinelli, 2010), 183.

nacionalsocialismo (en parte por imitación del fascismo italiano) creó una liturgia de las fiestas y un sistema de legitimación que fue visto desde un comienzo como una forma político-religiosa o un sustituto secular de la religión. Ese sistema no se limitó a la utilización de una religión preexistente –es decir, una religión politizada– sino que construyó alrededor del pueblo y la "raza" todo un mundo de símbolos y valores que eran "sacros" en una sociedad secularizada.[38] El culto nacionalsocialista con sus símbolos, ritos y mitos hacía caso omiso del Dios cristiano, y entre las SS de Himmler, en efecto, en cierto momento hubo un desarrollo hacia esta línea. Estaba inscrito en el mito de la salvación de la nación, que anunciaba el surgimiento de un Tercer Reich fundamentado sobre una "comunidad del pueblo" (*volksgemeinschaft*) unida y regenerada. Esta religión política nacionalsocialista estaba destinada a enfrentarse con las tradiciones cristianas, a pesar de que –como en Italia– la práctica y creencia en las dos religiones no suscitara conflictos generalizados, incluso entre los miembros y funcionarios del Partido Nacionalsocialista.[39]

El fascismo y el nacionalsocialismo practicaron rituales similares como el culto de los "mártires fascistas" o de los "testigos de la sangre" nacionalsocialistas. El fracaso clamoroso del Putsch del 9 de noviembre 1923 fue convertido –en la interpretación de Hitler– en el sacrificio místico y heroico de los mártires nacionalsocialistas para la salvación del nuevo Reich. La *blutfahne,* la bandera ensangrentada de la Quinta compañía de las SA en Múnich, se convirtió en un icono sagrado para los nacionalsocialistas, análogo al Lienzo sagrado de Turín de los católicos. Fue usada por Hitler en las reuniones del Partido en Núremberg, para "santificar" todas las banderas nacionalsocialistas en ceremonias de intenso fervor religioso. El culto de los militantes caídos en la revolución nacionalsocialista se entrecruzaba con el

[38] Ver por ejemplo Édouard Conte y Cornelia Essner, *Culti di sangue. Antropologia del nazismo,* 1ª ed. 1995 (Roma: Carocci, 2000).

[39] Richard Steigman Gall, *El Reich sagrado. Concepciones nazi sobre el cristianismo, 1919-1945*, 1ª ed. 2003 (Madrid: Akal, 2007).

culto de los soldados caídos en la primera Guerra Mundial, especialmente, en la batalla de Langemark del 10 de noviembre 1914, donde habían muerto dos mil jóvenes voluntarios, un sacrificio luego transfigurado en el mito de una "masacre de los inocentes" con una clara referencia análoga al Nuevo Testamento (Mateo 2:16-17).[40] Hitler además, como supremo líder (*Führer*) del pueblo alemán, fue revestido de un aura sagrada, como una figura semidivina a la cual se le rendía un culto de masas.

También el fascismo desarrolló un culto a los muertos con significados religiosos, que derivaba inicialmente de la santificación de los soldados caídos en la primera Guerra Mundial. El culto fascista de los caídos en la guerra se sobreponía al culto oficial del Estado liberal y al luctuoso tradicional de matriz católica, y convertía la muerte gloriosa de los soldados en una promesa de rescate y de triunfo para la nación italiana. La batalla más celebrada era la de Vittorio Veneto (3 de noviembre 1918), que marcaba el fin victorioso de la guerra y se había vuelto un mito que exaltaba la culminación del Risorgimento de la nación italiana de su condición secular de sometimiento al extranjero y decadencia. Esta "resurrección" no se refería sólo a la nación en su conjunto (un nuevo "Renacimiento" de Italia), sino al antiguo espíritu guerrero de los italianos. Una resurrección mística del legionario romano, conquistador y portador de una Civilización superior. Este renacimiento era análogo *mutatis mutandis* al que se desarrollaría más tarde en la Alemania nacionalsocialista con el antiguo guerrero germánico, con su bárbara fuerza primordial capaz de revitalizar una civilización estancada. También en Italia se desarrolló un culto popular al líder supremo (*Duce*) con características religiosas, que se alimentaba del mito de la salvación de Italia del bolchevismo, de

[40] Una discusión sobre la pertinencia de la aplicación del concepto de "religión política" al nacionalsocialismo alemán se encuentra en Klaus Vondung, "National Socialism as a Political Religion. Potentials and Limits of an Analytical Concept", en *Totalitarian Movements and Political Religions* 6. Núm. 1 (2005), 87-95. El mismo autor fue pionero en la utilización del concepto: Klaus Vondung, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus* (Göttingen: Vandehoeck & Rupprecht, 1971).

la "milagrosa" supervivencia de Mussolini a los atentados de 1925-1926 y de la bendición explícita del papa que lo había definido como el hombre de la Providencia.[41]

El desarrollo del fascismo italiano, de movimiento a régimen, conllevó una institucionalización de la religión política, que implicaba entrar en competencia con la Iglesia católica por el control de las conciencias de los italianos. ¿Cómo solucionaron esta rivalidad de fondo el régimen fascista de Mussolini y la Iglesia católica de Pío XI? La visión de *realpolitik* que tenían ambos líderes, convergiendo en un conjunto de intereses compartidos (lucha contra el liberalismo, el comunismo y el materialismo), ayudó en el establecimiento de un *modus vivendi* aceptable para ambos. Ya señalé antes cómo la Iglesia vio en el fascismo, inicialmente, la oportunidad para librarse de los desagradables legados de la modernidad, incluyendo las libertades de conciencia y civiles. Fue un cálculo bien pensado que llevó, en la práctica, a concretar la ambición de destruir el liberalismo, enemigo mortal de la Iglesia durante el siglo XIX, a recuperar el poder temporal perdido en 1870 y a detener la amenaza del socialismo. Según Gentile, "la actitud del fascismo con la Iglesia se inspiró en el realismo político más que en el fanatismo ideológico. El régimen desarrolló lo que podríamos llamar una estrategia de convivencia sincrética, que buscaba asociar al catolicismo y a la Iglesia con el propio proyecto totalitario".[42] Era un realismo propiciado por el solapamiento de objetivos y valores, como lo explica Christopher Duggan:

> Si bien el fascismo y la Iglesia divergieron profundamente en cuanto a sus fines últimos –el fascismo estaba enteramente concentrado en los deberes hacia el Estado y en la gloria secular de la nación, mientras que para la Iglesia lo que contaba era el servicio hacia Dios y la vida eterna– era claro que ambos estaban interesados en la búsqueda de un entendimiento. Y esto no era solamente para eliminar una rivalidad […] sino porque cada uno veía al otro como un dique natural para defender las coordenadas principales de su propia visión social, cuyos valores

---

[41] Christopher Duggan, *Il popolo del Duce. Storia emotiva dell'Italia fascista* (Roma-Bari: Laterza, 2012), 118-124.

[42]∫ Gentile, *Fascismo*, 223.

dominantes eran la jerarquía, la obediencia, la fe, el antimaterialismo y la subordinación del individuo a la voluntad colectiva.[43]

Las buenas relaciones del régimen con la Iglesia, a pesar del grave enfrentamiento ocurrido en 1931, continuaron *grosso modo* hasta 1938, cuando Pío XI comenzó a darse cuenta de que el fascismo de Mussolini, cercano al nacionalsocialismo hitleriano, contenía elementos incompatibles con la doctrina cristiana. No se verificó nunca una auténtica "cristianización" del fascismo, como habían creído muchos católicos y prelados, y tampoco hubo una "fascistización" del catolicismo, a pesar de la adhesión masiva y sincera del mundo católico italiano –incluyendo a muchos curas y obispos– al régimen. Lo que sí hubo fueron contaminaciones en ambos sentidos, sobre la base de sentimientos patrióticos comunes y sensibilidades morales, y la aspiración a superar el materialismo moderno (encarnado en el liberalismo y en el comunismo) mediante una franca profesión de fe en la superioridad del espíritu y la práctica de un *ethos* tradicionalista-comunitario con reminiscencias clásicas y paganas.[44]

Esto no impidió que permanecieran elementos contradictorios que alimentaban una conflictividad latente entre el régimen fascista y la religión católica. Los choques surgieron cuando la sacralización fascista de la política se enfrentó con la voluntad católica de reconquista espiritual de la sociedad. Estos conflictos se referían, en particular, a la educación de la juventud y la movilización de las masas. "Conquistado el monopolio del poder político, el fascismo se volcó a la conquista del monopolio de las conciencias. En la ruta de la nueva conquista, el principal obstáculo era la Iglesia con su vasta red de organizaciones católicas".[45] La Iglesia, además, seguía dominando culturalmente a la masa del pueblo italiano, que en su abrumadora mayoría

[43] Duggan, *Il popolo del Duce*, 124-125.

[44] Franco Savarino, "Nacionalismo, fascismo, Iglesia y religión católica en Italia, 1913-1943", en *Iglesia católica, anticlericalismo y laicidad*, Franco Savarino *et al.* (coords.) (México: UNAM, 2014), 187-230.

[45] Gentile, *Contro Cesare*, 184.

era católico creyente y practicante, por lo cual el régimen buscó sobreponerse, más que desplazar, al catolicismo. Por ejemplo, fue instituido un "sábado fascista" al lado del domingo católico, y una *befana fascista* en el día de los Reyes Magos. El calendario revolucionario fascista –que establecía el año "I" de la *Era fascista* en 1922– se sumó al calendario cristiano (las fechas oficiales eran generalmente reportadas en los dos sistemas). La fiesta de San Francisco (santo patrono de Italia) fue declarada fiesta nacional en 1926. En las escuelas primarias y secundarias del Estado se enseñaba la religión (católica) y en los salones de clases había un crucifijo. Los sacerdotes asistían a ceremonias públicas y en el ejército continuaron los capellanes militares. En realidad no hubo graves crisis de conciencia ni lacerantes conflictos religiosos que involucraran a las masas italianas, las cuales siguieron participando indistintamente en los rituales fascistas y católicos sin percibir contradicciones. Es probable que esta aceptación tácita de dos sistemas religiosos en apariencia tan distintos fuera propiciada, como observó el conde Keyserling, por el trasfondo escéptico y pagano presente históricamente en la cultura italiana:

> El italiano no comprende siquiera la problemática religiosa y por eso no ha habido nunca en su país verdaderas guerras de religión. Comprende muy bien que la religión sirva a fines políticos, pero no que la política pueda tener un contenido religioso. Así, en Italia no cabe imaginar nacionalmente un protestantismo en el sentido de la voluntad de hallar una relación personal con lo divino. [...] Por eso los católicos como tales, apenas representan un papel en la vida del espíritu y lo mismo cabe decir de la Iglesia. Desde un punto de vista italiano no es ninguna anomalía que el Estado viva fuera de la ley católica.[46]

El régimen de Mussolini siempre fue benévolo con los sacerdotes y obispos italianos –aunque no con el clero copto de Etiopía, que fue duramente hostigado después de la conquista del país africano en 1936–, y recibió a cambio un apoyo sustancial que extendió el consenso de masas que tuvo el régimen, especialmente, en el decenio 1929-1939. El apoyo del clero y de la curia romana (Pío XI

---

[46] Hermann Keyserling, *Europa. Análisis espectral de un continente,* 1ª ed. 1928 (Madrid: Espasa-Calpe, 1929), 178-179.

nunca emitió una condena cabal del fascismo como en el caso del comunismo)[47] fue fundamental para robustecer el experimento político fascista, pero afectó su índole y potencial totalitario. Fue un freno en el desarrollo radical que estaba contenido en la ecuación ideológica fascista desde sus orígenes, que apuntaba a una palingenesia antropológica. La formación de una religión política fascista no logró al final sustituir al catolicismo, y la radicalización del fascismo durante la guerra no llegó a los extremos anticristianos (persecución de sacerdotes, campos de concentración, paganismo, etc.) que conoció Alemania durante el mismo periodo. Incluso en 1943, la República Social Italiana se dio una constitución que reconocía al catolicismo como la única religión del Estado. Una posible explicación de este desarrollo no radicalmente totalitario, más allá de la coyuntura en los cauces de la *realpolitik,* quizá se deba, en parte, al propio carácter nacional de los dos pueblos, como lo señalaba Keyserling en la década de 1920. El italiano es genéricamente hedonista, relajado e individualista. El alemán en cambio es romántico, disciplinado y comunitarista. Estas diferencias –que no son sólo estereotipos, sino la metamorfosis "geológica" de las culturas a través de la historia– se ven reflejadas en la personalidad distinta de los dos dictadores, ya notada por diversos observadores contemporáneos: Mussolini fue un caudillo maquiavélico, hábil tribuno capaz de arrastrar al pueblo con su extraordinaria *vis* oratoria fundada sobre la paradoja, la hipérbole y la sugestión, Hitler en cambio fue un "gran sacerdote", *medium* o "enviado de Dios" capaz de realizar una especie de comunión mística con su pueblo y guiarlo con su "divina" inspiración y genio taumatúrgico hacia un destino milenario de gloria y bienaventuranza.[48] Hitler no habría sido tomado en serio en Italia, y Mussolini no habría tenido la capacidad de fascinar y fanatizar a las masas alemanas.

---

[47] La encíclica *"Non abbiamo bisogno"* (1931), que es la única que critica el fascismo italiano, es notablemente menos intransigente y vehemente que las diversas encíclicas que condenan al comunismo, en especial la *"Divini redemptoris"* (1937).

[48] Angela Astoria Kurtz, "God, not Caesar: Revisiting National Socialism as *political religion",* en *History of European Ideas* 35. Núm. 2 (junio de 2009), 236-252.

Después de comprobar la consistencia y la conveniencia del concepto es inevitable constatar que la popularidad del mismo entre la comunidad académica tiene un fundamento. El de "religión política" es un concepto útil. Sirve para indagar en las diversas y multiformes manifestaciones del fenómeno religioso en el campo político, en el contexto específico de los movimientos y regímenes con tendencia al totalitarismo. Tanto en una perspectiva histórica y, asimismo, para analizar temas actuales. Por ejemplo, ha sido utilizado para describir la ideología oficial *Juche* de Corea del Norte bajo la dinastía "comunista" inaugurada por Kim Il Sung.[49] Es cierto que el uso de este concepto conlleva problemas si se "estira" demasiado para cubrir cualquier expresión religiosa en el campo político; sin embargo, si es utilizado con responsabilidad y prudencia puede ser un medio eficaz para analizar algunas manifestaciones específicas de lo religioso con características determinadas.

El fascismo, precisamente, brinda una de las mejores oportunidades de estudio en esta perspectiva. Incluso las diferencias entre fascismos aportan elementos para afinar la aplicación del concepto. Se observa claramente un desarrollo más allá del cristianismo (incluso pagano) en Italia y en Alemania, pero los fascismos de Rumania (Legión), Croacia (Ustasha), Bélgica (Rex), Hungría (Cruces flechadas) o España (Falange) no parecen haberse desprendido tanto de las religiones tradicionales (catolicismo y cristianismo ortodoxo). Cabe preguntarse, incluso, si en estos casos no debería más bien hablarse de nacionalismos autoritarios fascistizados o influidos por el fascismo. En Italia, el fascismo fundado por Mussolini fue pionero en explorar las implicaciones de la religión política y en reconocer explícita y positivamente este rasgo de la política de masas moderna; sin embargo, al pactar con la Iglesia católica no desarrolló radicalmente todas las potencialidades de la sacralización de la política

[49] Charles K. Armstrong, "Familism, Socialism and Political Religion in North Korea", en *Totalitarian Movements and Political Religions* 6. Núm. 3 (2005), 383-394.

y terminó cohabitando con el catolicismo convertido en rasgo nacional permanente y soporte ético-espiritual del régimen. El nacionalsocialismo fue más lejos al desarrollar un culto con los rasgos completos de una religión política, hasta llegar a un desarrollo neopagano que –especialmente en los círculos de la SS de Heinrich Himmler– tenía el potencial de suplantar el cristianismo, antes de que el experimento fuera interrumpido abruptamente por la derrota militar. El comunismo soviético, en fin, aunque carecía de elementos religiosos en la doctrina del marxismo-leninismo, desarrolló muy pronto rasgos de religión política "no ortodoxos", desde la veneración mística al cuerpo momificado de Lenin hasta el culto pararreligioso de los símbolos y dogmas del comunismo, y el temor reverencial que rodeaba al "Sumo Pontífice" de la Iglesia roja de Moscú, Josif Stalin. Un culto análogo al "gran líder" fallecido se encuentra hoy también en Corea del Norte (Kim Il Sung) y Venezuela (Hugo Chávez).

Reconocer que existieron "religiones políticas", sin embargo, tiene que rebasar la mera comprobación y la descripción convincente de los aspectos o elementos religiosos. Es imprescindible determinar el rol y el peso de esta dimensión religiosa en cada uno de los experimentos políticos que se rubrican como "fascismos" o, más ampliamente, "totalitarismos". ¿Qué relación existe entre el totalitarismo y la religión política? ¿Fue ésta un rasgo fundamental o marginal para los movimientos y regímenes que la expresaron? James Gregor señala correctamente que: "Totalitarismo es un término que, aunque sea abiertamente secular, posee un tufo religioso inconfundible", aquí "los rasgos de la religión son bien reconocibles" y "los sistemas totalitarios son animados por *religiones políticas*"; es decir, la dimensión religiosa es parte integral de la experiencia totalitaria (y no algo tangencial o excéntrico).[50] Sin embargo, aquí cabe preguntarse si los rasgos esenciales de las "religiones políticas" son en realidad característicos sólo de los totalitarismos, no digamos ya sólo del fascismo. Los nacionalismos radicales y los populismos autorita-

[50] Gregor, *Totalitarianism*, 4-5.

rios (por ejemplo, los regímenes de Franco, Perón, Kadhafi o Saddam Hussein) pueden también contener elementos de religión política (para las sociedades islámicas cabe preguntarse también si el Islam no sería, en sí, una religión política *ante litteram*).[51] Además podría considerarse, teoréticamente, una perspectiva más compleja que una simple disyuntiva (religión política o no), por ejemplo, una "coalición sincrética entre religión política y religión politizada".[52]

También existe otro problema que señaló Roger Eatwell. Es la tendencia a asignar al factor religioso un rol central para explicar ideologías y fenómenos políticos complejos que incluyen también elementos racionales. Según Eatwell, el enfoque del fascismo como religión política, defendido y propagado especialmente por Emilio Gentile y Michael Burleigh nos brinda, es cierto, algunos elementos importantes para comprender el fenómeno fascista; sin embargo, no hay que exagerar la dimensión religiosa y, más en general, la dimensión cultural. Los enfoques culturalistas tienden a exagerar el lado afectivo del respaldo al fascismo, en relación con el atractivo también racional que ejercía el fascismo.[53] Este atractivo, que produjo una adhesión de masas, estaba relacionado más bien con propuestas políticas concretas como la "Tercera Vía" socioeconómica al desarrollo (ni capitalista ni socialista), la expansión de un Estado interventor en el campo social, cultural y económico, y la creación de un "Nuevo Orden" geopolítico mundial más favorable a las potencias emergentes. Además, se relacionaba con la fascinación por la tecnología y la ciencia, en especial con la antropología, la medicina y la biología. Es decir, factores no-religiosos, aunque la veneración por la tecnología y la ciencia pudiera asumir en cier-

[51] Shabbit Akhtar, *Islam as Political Religion. The future of an imperial faith* (Nueva York: Routledge, 2011).

[52] Eliot Assoudeh, "Between Political Religion and Politicized Religion: Interwar Fascism and Religion Revisited", en *Religion Compass* 9. Núm. 1 (enero 2015), 13–33.

[53] Roger Eatwell, "Reflections on Fascism and Religion", en *Totalitarian Movements and Political Religions* 4. Núm. 3 (2003), 145-166.

tos momentos y aspectos cercanía con la religiosidad, como ya había sucedido en el ambiente positivista del siglo XIX.

Destacar los aspectos religiosos del fascismo, en suma, es correcto, pero no debe exagerarse. Forman parte de la ideología y de la praxis política, pero no las definen en su totalidad. Lo señala por ejemplo Roger Griffin, quien, aunque reconozca y estudie los elementos de religiosidad presentes en el fascismo y en el nacionalsocialismo (que son muy evidentes en su concepto de *mito palingenésico*), señala el "abuso de conceptos religiosos" y rechaza que el fascismo pueda definirse como una "religión política" a secas. Esto llevaría a convertirlo "en un fenómeno esencialmente atávico que ha resurgido misteriosamente de las profundidades del pasado en la era moderna como un Kraken adormecido".[54] En suma, una nueva expresión de milenarismo cristiano o del paganismo de la antigüedad, emergiendo de las nieblas de los siglos. Pero el fascismo, fuera de ciertas impresiones superficiales, no parece anticuado; más bien, fue la expresión más avanzada del modernismo en su época. Griffin apunta que:

> En resumidas cuentas, el régimen fascista, igual que el bolchevique, fue una empresa descomunal para llevar a cabo la *bonifica* [purificación, regeneración] de (una parte) de la humanidad, utilizando para ello el poder cultural, social, institucional, tecnocrático y *revolucionario* sin precedentes que se había descubierto durante la Primera Guerra Mundial. Aunque no llegó a los extremos de la Rusia bolchevique [...] encarnó el poder constructivo del modernismo en su sentido más programático, utópico, prometeico.[55]

No hay que engañarse: las evocaciones medievales o primitivo-germánicas en Alemania y las imperiales romanas en Italia no significaban nostalgia por un pasado (real o mítico que fuera), sino que eran parte de una compleja estrategia cultural para realizar un proyecto revolucionario modernista, donde destacaban más bien la utopía, el desarrollo industrial, la tecnología y la ciencia. La cuestión central es, en fin, reconocer que la

[54] Griffin, *The Nature*, 31.

[55] Roger Griffin, *Modernismo y Fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini e Hitler,* 1ª ed. 2007 (Madrid: Akal, 2010), 316.

modernidad no es arreligiosa ni antirreligiosa, sino portadora de formas peculiares de religiosidad. Las religiones políticas expresadas en el fascismo, el nacionalsocialismo y el bolchevismo serían, entonces, una manifestación destacada y típica, más que atípica, de esta religiosidad.

La Legión de San Miguel Arcángel: nacionalismo y cristianismo ortodoxo en la Rumania de entreguerras (1927-1941)

Austreberto Martínez Villegas

La Legión de San Miguel Arcángel fue un movimiento nacionalista rumano fundado en 1927 por Corneliu Codreanu. Este movimiento participó en elecciones de manera cada vez más exitosa, hasta que en 1938 sufrió una agresiva represión, a pesar de lo cual hacia 1940, en plena guerra mundial, asumió el poder en coalición con las fuerzas armadas, aunque sólo brevemente. Planteaba la renovación espiritual de la sociedad rumana en los valores del cristianismo ortodoxo, que era la base de la ideología, la liturgia y los símbolos de la organización, aun cuando la jerarquía eclesiástica mantuvo una actitud hostil frente a ésta.

Introducción

El cristianismo ortodoxo es la denominación con la que se conoce a los creyentes, que tras la separación en 1054 entre el papado de Roma y los patriarcados orientales de Constantinopla, Antioquia, Jerusalén y Alejandría (ubicados en el área en la que el entonces Imperio bizantino ejercía una gran influencia sobre la población de religión cristiana), permanecieron bajo la autoridad de los mencionados patriarcados, desarrollando tanto una identidad artística, eclesiología, litúrgica y canónica, como una espiritualidad diferenciada con respecto al catolicismo occidental, aunque con muchos puntos dogmáticos en común. La ortodoxia cristiana oriental se extendió desde entonces no sólo por lo que quedaba del Imperio bizantino, sino por los países

balcánicos, el extremo oriental de Europa y lo que hoy es Rusia; lo cual determinó en 1589 la creación del Patriarcado de Moscú, que se convirtió en uno de los centros neurálgicos del cristianismo ortodoxo a nivel mundial, debido a que bajo la protección de los zares se reprodujo en cierta forma el esquema del "Imperio cristiano", que de la misma forma en que se desarrolló en Bizancio en su momento, tenía en la Iglesia ortodoxa uno de sus pilares fundamentales en lo espiritual, en lo político y también en lo ideológico.

Después de la caída de la capital bizantina en poder de los turcos en 1453, el patriarcado de Constantinopla conservó bajo su jurisdicción a la mayoría de los fieles cristianos que residían en el Imperio otomano, así como a los de aquellos territorios que luego de algunas décadas cayeron finalmente bajo su protectorado en el siglo XVI, entre ellos los principados de Transilvania, Moldavia y Valaquia que se ubicaban en lo que después se convirtió en Rumania y en donde desde los tiempos de influencia bizantina, el cristianismo ortodoxo era la religión mayoritaria de la población.

En este sentido, la fe ortodoxa fue un elemento que representó, entre los siglos XVI y XIX, un rasgo de resistencia y unidad en la población de estos principados frente al extranjero –otomano, húngaro, polaco–. De hecho, la influencia del catolicismo romano no tuvo mayor éxito en la región debido a que se le identificaba, en el imaginario colectivo, como un elemento de penetración de Hungría, ajeno a la tradicional identidad ortodoxa. En palabras de George Uscatescu, un autor representativo del nacionalismo rumano, los principados de Transilvania, Moldavia y Valaquia podían considerarse como valladares de la ortodoxia cristiana frente a sus enemigos: "sus príncipes Mircea, Esteban el Grande, Juan Corvino, Miguel el Valiente, etcétera, identificaron la existencia espiritual y nacional de sus pueblos con la Fe de Cristo y los defendieron, en una misma exaltación y con el mismo entusiasmo, en los campos de batalla",[1] por tanto,

[1] George Uscatescu, *Rumania: Pueblo, historia, cultura* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951), 57.

se observa que el cristianismo ortodoxo fue de acuerdo con la interpretación del nacionalismo rumano, el pilar que mantuvo la unidad espiritual de los pueblos moldavo, valaco y transilvano, aun cuando sus fronteras no estuvieran bajo un mismo cetro ni fuera posible una independencia política absoluta.

En 1859, como consecuencia de los Tratados de París que pusieron fin a la Guerra de Crimea se conformó el principado de Rumania aún bajo el protectorado turco, de esta manera se unificaron Valaquia y Moldavia. En 1866 subió al trono rumano Carol I de la dinastía Hohenzollern bajo cuyo cetro, después de la guerra rumano-rusa contra el Imperio otomano, se logró la independencia absoluta en 1877 y en 1881 el hasta entonces príncipe Carol I se convirtió en rey (bajo el esquema monárquico parlamentario).

Al tiempo que diversos países se fueron independizando del Imperio otomano, sobre todo en la zona de los Balcanes, surgieron varias iglesias nacionales autocéfalas; es decir, que sin renunciar a la comunión con el resto de las iglesias ortodoxas dejaron de reconocer la autoridad jerárquica del patriarca de Constantinopla, quien en ese entonces se hallaba demasiado implicado en el sistema político otomano, y se pusieron bajo la autoridad de un patriarca propio. Rumania no fue la excepción y la Iglesia Ortodoxa Rumana proclamó su autocefalía en 1864; sin embargo, esta nueva autonomía fue reconocida por el Patriarcado de Constantinopla hasta 1885,[2] con lo cual la institución religiosa principal del nuevo país fue reconocida como una entidad de pleno derecho dentro de la comunidad de iglesias ortodoxas.

Después de tres décadas de vida independiente, Rumania se vio inmersa en la primera Guerra Mundial, que si bien en un primer momento declaró su neutralidad, posteriormente se incorporó al bando de los aliados que al triunfo sobre las Potencias Centrales en 1918 trajo como consecuencia la anexión de los territorios de Besarabia, Bucovina y Transilvania, tras lo cual Rumania se convirtió en uno de los mayores beneficiarios del Tra-

[2] Kallistos Ware, *La Iglesia ortodoxa*, Francis García, trad. (Buenos Aires: Angela, 2006), 83.

tado de Versalles. Aun cuando con la integración de estos nuevos territorios se logró el sueño de los nacionalistas de conformar una Gran Rumania, nuevos problemas se vislumbraban en el horizonte, ya que los rumanos no se vieron exentos de la crisis generalizada que se vivió en la Europa de la primera posguerra.

Durante la década de 1920, la situación económica, social y política del pueblo rumano era sumamente compleja, la reforma agraria que por entonces se instrumentó resultó insuficiente para resolver las necesidades del sector campesino, el cual constituía el grueso del sector productivo del país. En lo político, aun cuando se concedió el sufragio universal en 1923, lo cual parecía ser un signo de la consolidación de la vida democrática en el país, la concesión de la ciudadanía a los judíos, cuya presencia en el país había aumentado notablemente con la incorporación de los nuevos territorios, constituyó un factor de división que promovió la formación de diversas agrupaciones nacionalistas de tendencia antijudía. Por otro lado, la clase política, tanto en lo que se refiere a la conducta del rey Carol II, como a la de la mayoría de los funcionarios, tenía un nivel de corrupción e ineficiencia bastante elevado, lo cual disminuía su popularidad entre la población. Es en este contexto en el que surgió en 1927 la Legión de San Miguel Arcángel (en rumano *Legiunea Arhanghelui Mihai*).

La Legión de San Miguel Arcángel, ¿movimiento fascista?

Uno de los elementos más característicos del periodo de entreguerras en Europa (décadas de 1920 y 1930) fue la conformación de movimientos nacionalistas que en mayor o menor medida se identificaron con algunos componentes del fascismo y del nazismo, y que ante la crisis socioeconómica generalizada, el descrédito de la democracia liberal y lo que percibían como una posible situación favorable al comunismo, optaron por buscar soluciones cada vez más autoritarias a la situación de los diversos países.

En el caso particular de la Legión de San Miguel Arcángel, si bien algunos autores la consideran como un grupo fascista, entre los que podemos mencionar a Stanley G. Payne, Michael

Mann o Roger Griffin[3] (quien incluye a la legión en su categoría de "fascismos abortivos"), dicha caracterización es discutible. Es preciso considerar que el movimiento legionario muestra varios rasgos que podrían considerarse expresiones "fascistas" como el anticomunismo, el antiliberalismo, el antijudaísmo, el nacionalismo exacerbado, el culto al líder, una disciplina militarizada, la exaltación de la violencia y del sacrificio, así como el uso de símbolos nacionalistas, uniforme (la camisa verde) y de ciertas señales externas típicas, como el saludo romano.

Sin embargo, el fascismo implica en sí mismo una "sacralización de la política" que procuraba inculcar "la fe en los dogmas de una nueva religión laica que sacralizaba al Estado, asignándole una función pedagógica primordial en procura de transformar la mentalidad, el carácter y las costumbres",[4] lo cual se contraponía de forma total a la concepción profundamente cristiana ortodoxa de la Legión de San Miguel Arcángel y que, por tanto, aleja a este movimiento rumano de los modelos del fascismo italiano o del nazismo alemán, al mismo tiempo que determina su relativa semejanza con organizaciones, como el Partido Rexista de Bélgica, la Cruces Fechadas de Hungría o la Falange Española. Por tanto, la Legión de San Miguel Arcángel puede considerarse sólo como un movimiento social y nacionalista de base religiosa influido en ciertos aspectos por el fascismo, pero no como una organización fascista.

Ciertamente, el antijudaísmo constituyó uno de los rasgos en los que la Legión de San Miguel Arcángel destacó por su vehemencia, en comparación con el resto de los movimientos nacionalistas europeos del periodo de entreguerras, quizá sólo superado por el nacionalsocialismo alemán, aunque no por ello debe equiparársele con este último. Éste es un elemento ideoló-

---

[3] Stanley G. Payne, *El fascismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 23, 127-128; Michael Mann, *Fascistas*, Juan Pérez Moreno, trad. (Valencia: Universitat de Valencia, 2006), 257-259, 281 y 285; Roger Griffin, *Fascism* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 10, 219-222.

[4] Emilio Gentile, *El culto del Littorio, la sacralización de la política en la Italia Fascista,* trad. Luciano Padilla (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007), 11.

gico que, como en el resto de la Europa central y oriental, tenía una larga tradición sobre todo entre los medios cristianos conservadores que seguían considerando a los judíos como el pueblo deicida y, en consecuencia, según el discurso antijudío típico de la época, como "gente malvada" dedicada a la usura y a urdir entre las sombras la destrucción de la cristiandad a través del comunismo, "consideraban a los judíos los enemigos sin regenerar de Cristo. Los que no podían tener a Jesús en sus corazones, hacían un hueco a Satanás".[5] De hecho, en la década de 1920, el libro *Los protocolos de los sabios de Sión* gozaba de gran popularidad, y su traductor al rumano era Ion Motza, uno de los principales líderes del movimiento legionario.

El aumento de la población judía debido a la anexión de los nuevos territorios incorporados incrementó la agresividad de muchos rumanos en su contra, a lo cual se añade que los primeros ocupaban gran importancia en diversas actividades económicas; a pesar de constituir sólo 4% de la población "poseían 40 por ciento del comercio y del crédito, y 28 por ciento del sector industrial y artesanal. Representaban [...] una cuarta parte de las profesiones liberales abiertas a ellos, médicos, farmacéuticos y veterinarios".[6] Entre los dirigentes del Partido Comunista Rumano se contaban varios judíos, con lo cual se podría decir que la aversión hacia este grupo étnico no sólo era motivada por consideraciones de índole religiosa, sino también por consideraciones socioeconómicas y políticas, si bien la identificación entre la amenaza judía y bolchevique no sólo provino del movimiento legionario sino que era difundida incluso por círculos gubernamentales.[7] La esencia de la nacionalidad rumana era considerada como opuesta al judaísmo, según los líderes del movimiento "los valores típicos de los rumanos consistían en la tradición

---

[5] James Gregor, *Los rostros de Jano: Marxismo y fascismo en el siglo XX*, Pilar Placer Perogordo, trad.(Madrid: Universidad de Valencia, 2000), 269.

[6] Mann, *Fascistas*, 281.

[7] Irina Livezeanu, "Fascists and conservatives in Romania: two generations of nationalists", en *Fascists and Conservatives,* Martin Blinkhorn (ed.) (Londres: Unwin Hyman, 1990), 225.

cristiana, la fe, el trabajo duro, la entrega al país y la pureza espiritual; en sus antípodas se representaba a los judíos y a los 'políticos pro-judíos'".[8] El antijudaísmo en Rumania no fue un rasgo exclusivo de la Legión de San Miguel Arcángel, también lo compartían otras asociaciones entre las que destaca la Liga de Defensa Nacional Cristiana del profesor Alexandru Cuza.

El racismo no era un componente que estuviera presente en la ideología de la Legión de San Miguel Arcángel, pues lo que ellos consideraban como el elemento de salvación de la patria no lo constituía necesariamente la población de sangre pura rumana, sino los campesinos que eran vistos como el sector social en el que residía principalmente la esencia de lo rumano, fue entre la población rural en donde se reclutó un número importante de militantes y, sin duda, era evidente que la gente del campo estaba particularmente receptiva al mensaje de características místico-religiosas del movimiento legionario.

Orígenes y comienzo del movimiento legionario

Corneliu Zelea Codreanu, nacido en septiembre de 1899, es el personaje en torno al cual giró la historia de la Legión de San Miguel Arcángel, él fue su fundador, su caudillo y aun después de muerto, el símbolo que aglutinaba a los militantes del movimiento. Después de protagonizar en sus años de estudiante universitario una serie de actividades en contra de la comunidad judía Codreanu se afilió a la Liga de Defensa Nacional Cristiana, en donde conoció y recibió la formación ideológica de su dirigente, el profesor Alexandru Cuza, quien desde hacía ya algunos años se había destacado por su antijudaísmo.

Durante su militancia en esta organización Codreanu se vio envuelto en diversos incidentes violentos, uno de ellos el asesinato de un prefecto de policía apellidado Manciu en 1923, del cual sin embargo resultó absuelto al considerarlo homicidio en

[8] Jerzy W. Borejsza, *La escalada del odio. Movimientos y sistemas autoritarios y fascistas en Europa, 1919-1945*, José Antonio Padilla Villate, trad. (Madrid: Siglo Veintiuno, 2002), 195.

defensa propia, aunque esto no le evitó pasar una temporada en la cárcel junto con sus seguidores, en donde profundizó los lazos con quienes después serían sus principales colaboradores, entre éstos destaca Ion Motza. Sin embargo, debido a su radicalismo, Codreanu tuvo divergencias con su mentor Cuza por lo que decidió separarse de la Liga para fundar, junto con sus más leales partidarios, la Legión de San Miguel Arcángel el 24 de junio de 1927.

En los primeros años, el movimiento legionario concentró sus esfuerzos en consolidar los cuadros iniciales formados en su mayoría por jóvenes universitarios. La estructura básica de la agrupación eran las células conformadas por un número variable de militantes –entre tres y 13 personas–, que se constituían de manera espontánea cuando tres o más legionarios se reunían frecuentemente y se sometían a la dirigencia de la legión, enviando informes de sus actividades cada 15 días y comprometiéndose a seguir las normas redactadas por el propio Codreanu.[9] Por encima de las células básicas había una jerarquía rígidamente estructurada: "En la cumbre estaba el *Capitán* (nombre con que se designaba a Codreanu) y un pequeño número de *grandes comandantes* de la Legión".[10] A través de los informes de las células básicas, los sectores dirigentes tenían un control adecuado de cada grupo que les permitía corregir las eventuales desviaciones doctrinarias y resolver conflictos internos de manera eficaz.

Los militantes debían compartir una serie de acciones en común, cada célula debía ser considerada por sus miembros como una segunda familia ya que no sólo debía reinar un ambiente de disciplina, sino también de solidaridad y armonía. Cuando aumentó la militancia, se crearon los denominados "nidos" según las características específicas profesionales o de género de los militantes (estudiantes, obreros, campesinos, mujeres, etcétera).

---

[9] Francisco Veiga, *La mística del ultranacionalismo, (Historia de la Guardia de Hierro) Rumania, 1919-1941* (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona-Bellaterra, 1989), 93.

[10] Z. Barbu, "Rumania" en Stuart Joseph Woolf, *El fascismo europeo*, Amaro González Barrera, trad. (México: Grijalbo, colección Norte, 1970), 153.

Las principales actividades de estos grupos eran la atracción de nuevos militantes, la captación de recursos financieros, la venta de periódicos y folletos, así como la formación política de los militantes a través de debates doctrinales. La estructura celular era considerada como una forma de enfrentarse a sus enemigos con sus propias armas; es decir, contando con organigramas basados en grupos minúsculos, similares al esquema que solían utilizar los grupos comunistas o la masonería. Ciertamente este tipo de estructura debió ser de gran utilidad para dispersar al movimiento en los tiempos de persecución.

Consolidación y auge

En marzo de 1930, Codreanu constituyó la "Guardia de Hierro" (*Garda de Fier*), cuyo objetivo sería aglutinar a la masa de la población de las clases bajas, en torno al ideario de la Legión de San Miguel Arcángel; sin embargo, a partir de entonces el movimiento se conoció indistintamente bajo ambas denominaciones.[11] La captación de miembros se organizó a través de recorridos por diversas zonas rurales de Rumania, lo cual fue un factor que trajo como consecuencia que a partir de entonces el grueso de las bases legionarias estuvieran conformadas por campesinos.

En julio de 1931, a pesar de que desde algunos meses antes la Guardia de Hierro había sido temporalmente ilegalizada por el gobierno, sus militantes participaron en las elecciones bajo el membrete de "Partido Corneliu Zelea Codreanu" y obtuvieron 2% de las votaciones; no obstante, durante 1932 la organización legionaria continuó su crecimiento, y para ese mismo año en un nuevo proceso electoral, el movimiento logró, aproximadamente, 70,000 votos y cinco escaños en el Congreso rumano.

Para finales de 1933, el nuevo jefe de gobierno, el liberal Ion G. Duca disolvió nuevamente a la Guardia de Hierro. Sema-

---

[11] Como se puede observar, en el presente texto se ha dado prioridad a la utilización de la denominación de "Legión de San Miguel Arcángel" debido a que, además de ser el nombre originario del movimiento, refleja claramente el gran peso de la religión en su ideología y doctrina.

nas después Duca fue asesinado presuntamente por un comando de jóvenes legionarios radicales, lo que provocó que en 1934 se desatase una ola de persecución y represión contra los militantes del movimiento, obligando a Corneliu Codreanu a mantenerse oculto hasta que, tras enfrentar el juicio correspondiente, fue absuelto en abril de ese año, junto con los demás dirigentes legionarios (con excepción de los integrantes del comando, autores materiales del atentado) de los cargos por el asesinato de Duca.

Meses después, en noviembre de 1934, Codreanu volvió a encauzar a la Legión de San Miguel Arcángel en su nuevo intento por participar en la vida político-electoral, ahora bajo el nombre de Partido "Todo por la Patria" (*Totul pentru Tara*), encabezado por el veterano de guerra George Cantacuzino. Casi un mes más tarde, Ion Motza, segundo al mando del movimiento legionario, participó en el Congreso Internacional Fascista de Montreux.

Fue precisamente entre 1935 y 1936 cuando se formalizó una de las actividades que más popularidad dio a los legionarios, los llamados "campos de trabajo", en los que jóvenes voluntarios militantes del movimiento llevaban a cabo labor social que incluía la reconstrucción de iglesias y escuelas, apertura de caminos rurales y construcción de diques, o incluso casas para campesinos pobres; asimismo, se organizaban cooperativas económicas y restaurantes legionarios.

A finales de 1936, el movimiento legionario mostró una gran expectación ante la Guerra Civil Española y se planteó por parte de algunos miembros el envío de voluntarios para luchar en el frente en el bando franquista; sin embargo, Corneliu Codreanu no deseaba arriesgar a su militancia ni distraerla de los avances que se venían logrando en su participación política en Rumania, lo cual aunado a la falta de medios económicos para transportarlos rumbo a España, motivó a que se enviara una delegación simbólica de seis personas, aunque de muy elevado rango.

Entre quienes viajaron a la península ibérica, se encontraban el brazo derecho de Codreanu, Ion Motza, el príncipe Alecu Cantacuzino y su padre, el veterano general George Cantacuzino, el sacerdote Dumitrescu Borsa y Vasile Marin, otro desta-

cado líder del movimiento.[12] Motza y Marin se incorporaron a las fuerzas militares franquistas y murieron durante la batalla de Majadahonda en enero de 1937, sus funerales en Bucarest, en donde se les rindió homenaje, provocaron una gran concentración pública con un amplio cortejo de sacerdotes ortodoxos, lo que constituyó una muestra importante de la popularidad que para entonces había concentrado el movimiento y la construcción de un ceremonial de "culto a los mártires", común a otros movimientos políticos de la época.

En 1937, la Legión contaba con aproximadamente 272,000 miembros[13]. Para las elecciones de ese año el partido legionario "Todo por la Patria" concertaría una alianza electoral antiliberal que implicaba la no agresión entre los partidos que la conformaban; entre otros, el Partido Nacional Campesino y el Partido Nacional Cristiano (versión partidista de la Liga de Defensa de Cuza). "Todo por la Patria" llegó a obtener 15.5% del total de las votaciones y se ubicó como el tercer partido más votado, ganando numerosos espacios electorales e incrementando notablemente la fuerza política del movimiento legionario.

Ante la perspectiva de verse obligado a formar un gobierno en el que necesariamente debía incluirse a los legionarios, el rey Carol II decide organizar en febrero de 1938 una especie de autogolpe de Estado con la finalidad de conformar un gobierno dictatorial basado en un autoritarismo conservador. La conformación del nuevo gabinete gubernamental estuvo a cargo del Patriarca de la Iglesia Ortodoxa Rumana, Miron Cristea, quien designó como ministro de defensa al general Ion Antonescu, y como ministro del interior a Armand Calinescu. Durante este periodo nuevamente se reprimió la actividad legionaria; el rey fue adoptando medidas cada vez más autoritarias que trajeron como consecuencia la disolución del parlamento, la prohibición de los partidos políticos y la integración de un partido único gubernamental.

---

[12] José Luis de Mesa, *Los Otros Internacionales, voluntarios extranjeros desconocidos en el Bando Nacional durante la Guerra Civil (1936-39)* (Madrid: Barbarroja, colección Documento, 1998), 167 y 168.

[13] Mann, *Fascistas*, 257.

Evidentemente los legionarios declinaron apoyar esta política, aun cuando Carol II adoptó muchos signos externos "fascistas" como las organizaciones juveniles, la implementación de leyes antijudías, el uso de uniformes o el saludo romano. No obstante, los principios del nuevo régimen eran en esencia conservadores y procapitalistas. Codreanu ordenó por motivos de prudencia la disolución de "Todo por la Patria", pese a lo cual sus seguidores fueron perseguidos. Debido a las disposiciones del ministro Calinescu, Codreanu fue detenido en abril de 1938 bajo la acusación de injurias a un funcionario estatal, infiltración en el aparato de gobierno y financiamiento de una potencia extranjera, la Alemania nazi (de lo cual no se han hallado pruebas) y fue condenado a 10 meses de prisión. Sin embargo, la noche del 29 de noviembre de ese mismo año Codreanu y otros militantes presos de la legión fueron asesinados por estrangulamiento en el transcurso de su traslado a otra prisión, presuntamente por órdenes del rey Carol II.

La Legión de San Miguel Arcángel tras la muerte de Corneliu Codreanu y durante la segunda Guerra Mundial

El asesinato de Codreanu produjo una reacción de indignación en los legionarios, quienes quedaron bajo el liderazgo –en ese entonces prácticamente nominal– de Horia Sima. Sin embargo, debido a la represión del régimen de Carol II, muchos decidieron huir al exilio, o simplemente integrarse al nuevo partido único gubernamental.

A lo largo de 1939 seguidores de Codreanu realizaron, como acciones de legítima defensa, actos violentos de represalia, que culminaron en septiembre, cuando un grupo armado de legionarios asesinó al primer ministro, Armand Calinescu, lo cual recrudeció la persecución en contra de lo que quedaba de la Legión de San Miguel Arcángel. Muchos militantes fueron ejecutados, sin siquiera haber sido detenidos.

Al comienzo de la segunda Guerra Mundial, el gobierno de Carol II intentó mantener la neutralidad; sin embargo, para

mediados de 1940, Francia, la principal potencia occidental que hubiera podido ser la aliada de Rumania, a consecuencia de la *Blitzkrieg* había sido ocupada. Rumania cayó de lleno en el área de influencia de las potencias del Eje. En junio la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) mediante un ultimátum, obligó al rey Carol II a entregar Besarabia y Bucovina, este hecho fue un factor importante para la consolidación de la alianza de Rumania con el Eje. No obstante, en agosto, Italia y Alemania presionaron para que mediante un tratado se entregara la parte norte de Transilvania a Hungría y la parte sur de Dobrudscha a Bulgaria países también aliados del Eje, esta serie de acontecimientos forzaron al monarca a abdicar en septiembre de 1940.

Desde abril de 1940, Carol II había decretado, ante la perspectiva de hegemonía de la Alemania nazi, una amnistía para los legionarios, quienes volvieron a la escena pública, incluso el entonces dirigente máximo de los legionarios, Horia Sima, participó en algunos cargos de gobierno. Tras la abdicación del rey y ante la hegemonía que Alemania ejercía sobre Rumania, en septiembre de 1940 se conformaría el llamado Estado Legionario, un breve periodo de poco más de cuatro meses y medio en que la Legión de San Miguel Arcángel asumiría el poder de manera parcial ya que el general Ion Antonescu asumía la jefatura del Estado, mientras Horia Sima se encargaba de la vicepresidencia del Consejo de Ministros.

En este periodo de cuatro meses, los legionarios en el poder endurecieron la legislación antijudía y propiciaron un clima de violencia al solapar los incidentes de agresión en contra de la comunidad judía,[14] así como las acciones de venganza en contra de funcionarios y oficiales del antiguo régimen, varios de los cuales fueron asesinados en acciones de represalia. Independientemente de lo anterior, algunos militantes legionarios con cargos en el gobierno intentaron imprimir los valores de la Legión en la sociedad rumana y organizar sistemas de ayuda social entre los que destaca el *Ajutor Legionar,* una asociación inspirada en

[14] Antes de la muerte de Codreanu no tuvo lugar ningún acto de violencia directa por parte de la Legión contra miembros de la comunidad judía. Véase Carlo Sburlati, *Corneliu Codreanu, el capitán* (Barcelona: Acervo, 1970), 135.

el sistema de Ayuda de Invierno de la Alemania nazi encargada de proporcionar a la población más pobre alimentos y ropa; se establecieron restaurantes, albergues y bazares, lo cual les ganó muchas simpatías, sobre todo entre los medios más empobrecidos, aunque hay que mencionar que esta obra no estuvo exenta de defectos como la desorganización en su funcionamiento, irregularidades en el manejo de los fondos y concentración de la actividad en Bucarest dejando de lado la labor en provincias.[15] Un factor que pudo ser decisivo en estas fallas fue el clima de tensión y rivalidad entre los miembros de las autoridades de extracción legionaria y los del ejército que muy probablemente añoraban el régimen monárquico.

Los desacuerdos entre los legionarios (cuyos miembros llegaban a sumar entre 300,000 y 500,000 militantes durante la etapa del Estado Legionario;[16] es decir, entre 1.5 y 2.8% de la población rumana) y los militares de tendencia conservadora encabezados por el general Ion Antonescu, fueron cada vez más profundos y notorios, por lo que el 20 de enero de 1941, algunos dirigentes legionarios intentaron dar un golpe de Estado para quitar a Antonescu del poder, más el ejército resistió y durante tres días las calles de las principales ciudades rumanas se vieron envueltas en el caos político; sucedieron múltiples hechos de violencia por parte de ambos bandos, varios de ellos dirigidos contra los judíos.

Finalmente, Ion Antonescu logró imponerse, en parte gracias al apoyo de Adolfo Hitler quien al parecer confiaba más en la docilidad del jefe militar rumano que en la actitud potencialmente rebelde y agresiva de Horia Sima y sus seguidores, quienes fueron nuevamente perseguidos, encarcelados y en su mayoría obligados a partir al exilio, en especial hacia Alemania, donde, de forma paradójica, 400 de ellos fueron internados en los campos de concentración de Oranienburg, Dachau y Buchenwald.[17] La Alemania nazi pretendió utilizar algunos líderes legionarios en el exilio para formar

[15] Francisco Veiga, *La mística del ultranacionalismo*, 207 y 208.

[16] Mann, *Fascistas*, 257.

[17] Veiga, *La mística*, 218.

un supuesto gobierno rumano asentado en Viena en 1944, con el fin de enviar algunas fuerzas a Rumania para frenar el avance de los soviéticos; sin embargo, ya era demasiado tarde y estas maniobras fracasaron marcando el final definitivo de la trayectoria histórica como movimiento político de la Legión de San Miguel Arcángel.

La influencia del cristianismo ortodoxo en los valores fundamentales de la organización

Los legionarios veían en el cristianismo ortodoxo el sustento espiritual de la nacionalidad rumana; es decir, la esencia de su identidad frente a los que eran considerados los principales enemigos del cristianismo: el comunismo, la masonería y el judaísmo. Este carácter tenía una singularidad específica, pues como elemento diferenciador del mundo eslavo, Rumania era el único país ortodoxo con una herencia étnica, lingüística y cultural latina, elementos que lo hacían una nación con un destino providencial del cual los legionarios se sentían custodios y defensores. El propio Corneliu Codreanu consideraba que "el *alma* rumana se basaba en la *singularidad cósmica* de una nación que comprendía a *los únicos latinos ortodoxos, la única ortodoxia latina* que representaba la verdadera *pureza cristiana*".[18] Esta combinación de latinidad y ortodoxia marcaría a Rumania, según el discurso legionario, como un pueblo directamente heredero de la Roma antigua.

Esta visión, que integraba lo religioso como base medular de la identidad nacional, atrajo la simpatía de numerosos intelectuales entre los que se pueden mencionar a Mircea Eliade (el famoso teórico del estudio de las religiones comparadas), Emil Cioran, Nae Ionescu y Lucian Balga, quienes se verían influidos en estos años por un ambiente de neomisticismo frente a la aparente decadencia de lo material en el ambiente filosófico de la Europa de la época. El propio Eliade llegó a considerar que:

> El objetivo supremo de la revolución legionaria es, como ha manifestado el Capitán [es decir Corneliu Codreanu], la salvación del pueblo,

[18] Mann, *Fascistas*, 288.

> la reconciliación del pueblo rumano con Dios. Éste es el motivo por el que el sentimiento del movimiento legionario no sólo conducirá a la restauración de las virtudes de nuestro pueblo, a una Rumania valiente, digna y poderosa; sino que también creará un hombre nuevo sensibilizado con un nuevo tipo de vida en Europa.[19]

Corneliu Codreanu trató de infundir en sus seguidores conceptos de cultura y raza que no eran equiparables a los vigentes en los regímenes nazi o fascista, pues estaban totalmente imbuidos de una visión religiosa cristiana:

> El fin último no es la vida, sino la resurrección: la resurrección de las razas en el nombre de Jesucristo Redentor. La creación, la cultura, son un medio y no, como han creído, un fin, para obtener esta resurrección; son frutos del talento que Dios ha sembrado en nuestra raza y del cual debemos responder. Vendrá un día en que todas las razas de la Tierra resurgirán con todos sus muertos y con todos sus Reyes y Emperadores y cada raza tendrá su puesto ante el trono de Dios. Este momento final, la resurrección de los muertos es el fin más alto y más sublime hacia el que puede tender una raza.[20]

En esta visión totalmente influida por una serie de concepciones apocalípticas, en sintonía con la creencia cristiana de la resurrección de los muertos al final de los tiempos, se puede observar que Codreanu consideraba que tanto la raza como la cultura debían ser considerados como medios y no como fines para el logro del destino trascendental de salvación eterna tanto del pueblo rumano, como de la humanidad en su conjunto.

Por tanto, en muchos sentidos se puede afirmar que el objetivo final de la Legión de San Miguel Arcángel "no era político, sino espiritual; la salvación nacional de la comunidad del pueblo rumano (la *raza* rumana, definida finalmente por la tradición) y de cada uno de sus miembros".[21] Esto no quiere decir que la organización no tuviera objetivos políticos y sociales claros, sino

[19] León Volovici, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism: The case of the Romanian intellectuals in the 1930`s* (Oxford: Pergamon, 1991), 85, citado en Mann 2006, 299.

[20] Cornelius Codreanu, *Guardia de Hierro (Para los Legionarios)* 3ª ed. español (Barcelona: Bau, 1975), 370.

[21] Stanley G. Payne, *El fascismo* (Madrid: Alianza editorial, 2001), 128.

que para lograrlos, se postulaba una ideología que daba una prioridad absoluta a lo espiritual sobre lo material.

Esta mentalidad se contraponía a los valores racionalistas de la modernidad prevalecientes en la cultura del mundo occidental a partir del siglo XVIII, el movimiento legionario se pronunciaba opuesto a toda tendencia secularizadora y laicista que tratase de relegar a Dios del centro de la vida humana, lo cual, según los seguidores de Codreanu, habría significado socavar las bases de la identidad nacional rumana.

Independientemente de esta identificación plena con un discurso cristiano integrista, los líderes del movimiento legionario no mezclaban sus propósitos sociales y políticos con la actividad de la Iglesia ortodoxa como institución, pues consideraban que la misión de esta última debía concentrarse en lo espiritual.

Un aspecto que se trataba de fortalecer en la formación de los militantes era la práctica religiosa, en especial a través de la oración diaria, se consideraba que únicamente mediante la plegaria fervorosa era posible la victoria de los ideales legionarios, no sólo se le consideraba necesaria para atraerse la bendición celestial, sino también como un acto indispensable para recobrar la fortaleza ante la adversidad y para vencer sobre los propios vicios con el objetivo de la salvación del alma de cada uno de sus militantes.

El perfeccionamiento espiritual de los seguidores de la Legión de San Miguel Arcángel marcaba la prioridad en la formación doctrinaria, aun más allá de lo político, de esta manera se pretendía transformar a la sociedad rumana no sólo con una eventual llegada al poder, sino con la formación de los "Hombres Nuevos", los cuales "se privarían de los lujos más elementales, no para proporcionar capital al crecimiento de la industria pesada, sino para santificarse […] se entregarían a la castidad y a la pobreza para resistir mejor las tentaciones de la carne".[22] El Hombre Nuevo sería, en esencia, el hombre libre de ambiciones materiales y de mezquindades, de deslealtades y cobardías guiado por el amor y la espiritualidad, la honradez y la valentía.

[22] James Gregor, *Los rostros de Jano: Marxismo y fascismo en el siglo XX*. Pilar Placer Perogordo, trad. (Madrid: Universidad de Valencia 2001), 267.

Para inculcar estos valores, el movimiento legionario era considerado por sus dirigentes más una escuela que una organización política, de la cual saldría el nuevo rumano "con las cualidades de héroe, un gigante de nuestra historia, que sepa combatir y vencer a todos los enemigos de la Patria. Y su lucha y su victoria deberán ser ante todo, vencer al mismo mal que se encuentra en él y en todos los suyos".[23] De esta manera el énfasis formativo que trataba de inculcar la Legión de San Miguel Arcángel no eran las estrategias para arribar al poder, sino el fomento de los valores cristianos y nacionalistas en los militantes.

El nido (llamado en rumano *cuib*) era el espacio privilegiado donde los legionarios eran formados en los valores que los dirigentes e ideólogos del movimiento consideraban como más sublimes, sus integrantes debían seguir seis reglas de oro: "Disciplina, trabajo, silencio, educación, ayuda mutua y honor".[24] Algo fundamental en el nido era la educación cristiana de la juventud, la cual se consideraba ampliamente necesaria para contrarrestar el efecto de lo que se consideraban "lecturas inmorales" que corrompían los espíritus de los futuros luchadores por la nueva Rumania.

Asimismo, se trataba de infundir en los militantes, un espíritu de sacrificio que debía sobrellevar todos los sufrimientos con la constancia y la fortaleza necesarias, tomando en cuenta que la superación de las adversidades más difíciles, sería un paso más hacia el éxito del movimiento: "El que entra en esta lucha, debe saber desde el principio que habrá de sufrir. Después del sufrimiento viene siempre la victoria. Aquel que sepa sufrir vencerá".[25] El espíritu de formación del "Hombre Nuevo" implicaba llevar una vida austera y disciplinada, sin lujos o comodidades que pudiesen debilitar la elevada línea moral en la que se pretendía adoctrinar a los militantes.

---

[23] Codreanu, *Guardia de Hierro (Para los Legionarios)*. 3ª ed. español (Barcelona: Bau. 1975), 261.

[24] Codreanu, *Guardia de Hierro,* 282 y 283.

[25] Codreanu, *Manual del Jefe*, trad. del rumano al italiano Claudio Mutti y del italiano al español Manuel de la Isla Paulin (Munich: Colectia Europa, 2004), 78.

Tanto Corneliu Codreanu como Ion Motza legaron a sus seguidores diversos documentos redactados por ellos mismos en los que se pretende dar ejemplo de una intensa religiosidad, la cual manifestaban de manera particularmente intensa en momentos culminantes de su existencia, misma que pretendían inculcar al resto de los militantes de la legión, un espíritu de religiosidad firme, invencible y decididamente entregado al sacrificio, considerado como una ofrenda propiciatoria que redundaría en bien de la patria rumana.

Corneliu Codreanu "había recibido una sólida educación religiosa, tanto por parte de su madre, una piadosa bávara, como por parte de su padre, quien ya cuando militaba en el Partido Nacional Demócrata hacía gala de una retórica nacionalista teñida de misticismo religioso".[26] Esta formación familiar determinó profundamente el ideario y la cosmovisión del líder principal del movimiento quien, aun en los momentos más críticos, manifestó esta religiosidad. En Corneliu Codreanu "no era la necesidad de acción lo que dominaba su concepto del mundo y el hombre, sino más bien la necesidad de fe y sacrificio".[27]

Un ejemplo de ello fue su actitud ante la persecución que se percibía en el horizonte contra el movimiento en 1938, al momento de implantarse la dictadura de Carol II, pues en lugar de movilizar violentamente a sus seguidores, les ordenó observar un ayuno los días viernes y martes así como concentrarse "en la oración y la invocación a (Ion) Motza, debían excluir la lectura de diarios y libros, la asistencia a espectáculos o juegos y hasta el tabaco".[28] La interpretación que Corneliu Codreanu hacía de sus días en prisión es la de un tiempo de penitencia y contrición que sería en cierta forma una prueba que Dios habría puesto a la legión para fortalecerla.

A partir de abril de 1938, tras ser aprehendido, escribió numerosos pasajes en su diario que nuevamente hacen resaltar su reli-

[26] Veiga, *La mística del ultranacionalismo*, 91, nota 26.

[27] Z. Barbu, "Rumania". En *El fascismo europeo*, Joseph Woolf Stuart, coord., Amaro González Barrera, trad. (México: Grijalbo, colección Norte 1970), 149.

[28] Veiga, *La mística*, 185.

giosidad, entre los cuales se encuentran desde ofrecimientos de sus penalidades a Dios por la salvación de su patria, hasta escritos sobre la manera en que sobrellevaba las adversidades como el siguiente: "He probado unas cuantas cucharadas del caldo, pero la debilidad del cuerpo y los dolores del alma no me dejan comer. Así que hora tras hora se seca la carne sobre mí. A pesar de todo crece en mi corazón la fe en Dios. Ruego todos los días a la Virgen y a San Antonio de Padua, por cuya protección me he salvado en 1934. En estos tiempos de tormenta son mi único consuelo".[29]

Llama la atención que Codreanu menciona una particular devoción hacia San Antonio de Padua un santo de la Iglesia Católica Romana que no es reconocido por el cristianismo ortodoxo, lo cual podría ser parte de la herencia de creencias recibida por parte de su madre originaria de la católica Baviera. Otros aspectos que se pueden observar en su diario es la manera en que Codreanu interpretaba su prisión como expresión de los designios divinos: "Cuando he terminado la lectura de los Evangelios, he entendido que estoy aquí, en la prisión, por la voluntad de Dios; que a pesar de no tener ninguna culpa bajo el aspecto jurídico. Él me castiga por mis pecados y pone a prueba mi fe".[30] Estos textos nos dan una muestra de la visión plenamente providencialista del dirigente principal de la Legión de San Miguel Arcángel, su liderazgo carismático en el movimiento fue uno de los factores que determinaron que el cristianismo ortodoxo fuera la base doctrinaria fundamental de esta agrupación.

Por su parte Ion Motza, quien era hijo de un sacerdote ortodoxo nacionalista de Transilvania (en los tiempos en que este territorio era parte del Imperio austro-húngaro) y quien mientras estudiaba en Francia fue militante de la *Action Française,* dejó, antes de partir a España para combatir en las filas franquistas, unas cartas-testamento destinadas a ser leídas en caso de que muriera en el frente, tal como ocurrió. En la que va dirigida a sus padres expresa los motivos de su partida:

[29] Codreanu, *Diario de la cárcel* (Buenos Aires: Homenaje, 1999), 53.

[30] Codreanu, *Diario de la cárcel*, 74.

> ¡Se ametralla el rostro de Cristo! ¡Se bambolea el fundamento cristiano del mundo! ¿Podíamos nosotros permanecer impasibles? ¿No es un gran beneficio espiritual para la vida futura el haber caído en defensa de Cristo? Así junto al dolor, no podréis menos de sentir una gran exaltación espiritual. Dios os dará fuerzas para soportar este sufrimiento y vencerlo […] Así he comprendido el deber de mi vida. ¡He amado a Cristo y he marchado feliz a la muerte por Él! ¿Por qué os afligís más de lo debido, cuando yo tengo salvada mi alma en el Reino de Dios?[31]

Motza anticipaba su muerte en la península ibérica y la percibía como un sacrificio que sería propiciatorio, no sólo para la salvación de la cristiandad ortodoxa en Rumania, sino para la cristiandad universal que de acuerdo con su visión, era oprimida en la España republicana: "Aquí (en España) la mano del diablo ha desatado en nuestros días la más encarnizada guerra contra la Iglesia fundada por Nuestro Señor Jesucristo. Nunca desde que el Salvador vino a nosotros, se ha sublevado una parte de la humanidad con tanto odio y empuje para destruir la institución y el orden cristiano del mundo".[32]

Se puede observar también una perspectiva que reconcilia cristianismo católico latino con el cristianismo ortodoxo oriental en la lucha contra el enemigo común: el comunismo. Por encima de las diferencias históricas en materia de dogma y jerarquía entre católicos y ortodoxos, Motza reconoce lo que él considera su deber de luchar por Cristo aun fuera de su patria:

> Ningún poder, ningún amor está por encima del de la patria y no se puede cumplir más que en la propia patria, excepto el poder de Cristo y el amor hacia Él. Cristo es el mismo en España que en Rumania. Cuando una hueste diabólica se levanta para arrojarle del mundo, cuando a la figura luminosa del Salvador se hiere con la bayoneta y se le ametralla, entonces todos los hombres de cualquier nación que sea tienen que alzarse en defensa de la cruz. Y tanto más cuanto que los que trabajan para derribar el cristianismo en España, no se contentan con la desgracia de este país. Sino que atacarán mañana los cimientos cristianos de todos los países y también los de nuestra Rumania.[33]

---

[31] Ion Motza "Testamento" apéndice en (Codreanu, *Diario de la cárcel,* 99, 100).

[32] Codreanu, *Diario de la cárcel,* 109.

[33] Codreanu, *Diario de la cárcel,* 115-116.

El resto de quienes partieron hacia España como representantes ante el general Francisco Franco de la Legión de San Miguel Arcángel es muy probable que compartieran una concepción similar, tal como se deduce de las palabras que el príncipe Cantacuzino, decía tras la muerte de Motza y Marin: "Entendemos que nuestro deber es prestar solidaridad a los soldados españoles que combaten por la Cruz contra el comunismo, partiendo del principio de que no se lucha sólo por España, sino por la humanidad entera".[34] Es decir, la participación, aunque fuera mínima, de los legionarios en la Guerra Civil española era interpretada por ellos como una expresión de solidaridad cristiana con aquellos que luchaban contra los enemigos de la religión.

Los elementos de la liturgia ortodoxa en las manifestaciones públicas

Uno de los elementos que más destaca en el ceremonial de los legionarios, es el culto al icono de San Miguel Arcángel. En el cristianismo ortodoxo la veneración a los iconos es una expresión de espiritualidad fundamental, que representa un acto de honor y veneración a la persona representada en la imagen, sea Jesucristo, la virgen María, un ángel o un santo. En el caso del arcángel San Miguel, el comandante de los ejércitos celestiales que según la tradición cristiana derrotó a Satanás después de su rebelión contra Dios, fue un ejemplo a seguir para los legionarios, quienes se encomendaban a su protección y lo consideraban como un modelo en la lucha contra sus enemigos que a su vez eran vistos como enemigos de la religión.

Incluso para promover esta devoción, se difundió la leyenda de que a Corneliu Codreanu se le había aparecido milagrosamente el arcángel San Miguel cuando estaba en prisión en 1923: "El cual le habría señalado el camino para conducir a Rumania por la senda de la justicia, de la dignidad y de la fe".[35] Sin embargo, la versión más

[34] José Luis de Mesa, *Los Otros Internacionales,* 171.

[35] Carlo Sburlati, *Corneliu Codreanu, el capitán,* 24.

probable, es que esta imagen religiosa se adoptó como símbolo de lucha tras una experiencia carcelaria del fundador de la organización, quien narra que este icono se hallaba "sobre la puerta izquierda de la capilla de la cárcel de Vacaresti, icono que hemos tenido como protector en todas las prisiones, en todas nuestras luchas, en todas nuestras horas de sufrimiento".[36] La cárcel de Vacaresti fue la primera prisión que recibió a Codreanu, junto con algunos otros de sus camaradas, en sus días de estudiante y de militante de la Liga de Defensa Nacional Cristiana, por lo que la adopción del icono como símbolo aglutinador de lo que posteriormente sería el movimiento legionario, fue un recuerdo significativo de aquellas primeras experiencias en que sufrió persecución política. Asimismo, es probable que la adopción del icono de San Miguel como símbolo, se haya visto influida por el ejemplo de la Compañía Negra,[37] movimiento que se había opuesto al poder soviético en Rusia con base en el nacionalismo y la exaltación del cristianismo ortodoxo.

Las actividades realizadas en los actos públicos organizados por la Legión incluían el rezo de oraciones y las procesiones con iconos. En todas las sedes del movimiento debía estar presente un crucifijo y desde luego la imagen de San Miguel, ante el cual se debían encender lámparas votivas y hacer guardias de honor constantemente. Se fomentaba también el canto de himnos litúrgicos, pues Codreanu atribuía a esta actividad "mucha importancia para hacer sentir especialmente unidos a todos los militantes, tiene una función cordial que está muy presente en la liturgia y en la praxis cristianas".[38] Las actividades de los legionarios además de incluir el adoctrinamiento contenían grandes componentes de elementos litúrgicos tomados de los ritos ortodoxos lo cual incrementaba el misticismo en el ambiente de las reuniones y en la formación de los militantes.

---

[36] Codreanu, *Manual del Jefe*. Claudio Mutti, trad. del rumano al italiano, y Manuel de la Isla Paulin, del italiano al español (Múnich: Colectia Europa, 2004), 113.

[37] Jerzy W. Borejsza, *La escalada del odio. Movimientos y sistemas autoritarios y fascistas en Europa, 1919-1945*. José Antonio Padilla Villate, trad. (Madrid: Siglo XXI Editores, 2002), 194.

[38] Carlo Sburlati, *Corneliu Codreanu, el capitán,* 128.

Además de fomentar el canto de himnos religiosos, también se fomentaba el de cantos tradicionales del folclore rumano "a través de las canciones se conseguía crear un estado de ánimo común, motivar en idéntico sentido a los miembros. Las canciones también fueron un elemento propagandístico: A menudo, en vez de lanzar discursos a los campesinos, los propagandistas legionarios se limitaban a cantar junto a ellos".[39] La música fue un instrumento que facilitó la transmisión del mensaje legionario a los sectores más humildes de los medios rurales rumanos y representaba un lenguaje familiar para los posibles nuevos reclutas.

La práctica del ayuno, que de por sí tiene una importancia significativa en la disciplina de la ortodoxia cristiana, era también llevada a cabo de manera intensa por los miembros del movimiento legionario, para ilustrar lo anterior al ser cuestionado sobre las prácticas religiosas de sus seguidores, Corneliu Codreanu refirió en una entrevista que sostuvo con el filósofo Julius Evola lo siguiente:

> Hemos mostrado que el carácter ascético de los guardias de hierro no es genérico sino también concreto y por así decir, práctico. Por ejemplo, está en vigor la regla del ayuno: tres días por semana 800,000 hombres, aproximadamente, practican el denominado ayuno negro; es decir, la abstinencia de toda clase de alimento, bebida y tabaco. Igualmente la oración tiene una parte importante en el movimiento […] el ayuno es practicado por todos, porque favorece a una tal condición, debilita las ataduras corporales, estimula la autoliberación y la autoafirmación de la voluntad pura y cuando a esto se añade la oración, pedimos que las fuerzas de lo alto se unan a las nuestras y nos sostengan invisiblemente.[40]

El ayuno ha sido considerado tradicionalmente entre los cristianos ortodoxos una manera de mitigar el apego a lo material, para de esta manera, incentivar una mejor disposición para acercarse a Dios, los miembros de la Legión de San Miguel Arcángel pretendían asumir no sólo esta idea, sino también integrar el ayuno en la serie de acciones de sacrificio que cada militante debía hacer como ofrenda a Dios por la salvación de Rumania.

---

[39] Carlos Caballero, *Los fascismos desconocidos* (Madrid: CEDADE-Huguin, 1982), 83.

[40] Julius Evola, "Encuentro con el jefe de los guardias de hierro rumanos", Codreanu 1999, 123 y 124.

La religiosidad mostrada en el ceremonial público del movimiento legionario fue sin duda un factor que contribuyó al crecimiento de su atractivo entre las multitudes de humildes campesinos que en el contexto de la Rumania de la época, conservaban mucho de sus prácticas religiosas tradicionales, "los campesinos miraban con amor y admiración a estos hombres jóvenes que no les importunaban con los discursos rimbombantes de los políticos profesionales, sino que se contentaban con sus fervientes oraciones y canciones de fe y heroísmo que todo el mundo entendía y aprobaba".[41] Los legionarios representaban la voz de las clases rurales que se oponían a la modernidad y a aquellos personajes llegados de los medios urbanos con intenciones de modificar de algún modo el orden tradicional de las comunidades, o trastocar sus valores de vida ancestrales, ya sea por intereses políticos, económicos o ideológicos.

La participación de sacerdotes en el movimiento legionario y las relaciones con el patriarcado rumano

Desde el comienzo de las actividades de la Legión de San Miguel Arcángel se afiliaron a ella numerosos sacerdotes, sobre todo aquellos residentes en los medios rurales; sin embargo, esta tendencia se incrementó a partir de la muerte de Ion Motza y Vasile Marin cuando "de los diez mil sacerdotes existentes en el país, dos mil pertenecían a la Legión"[42] (esto en una época en que la militancia legionaria se calculaba en 272,000 miembros).

No obstante lo anterior, las relaciones con el entonces patriarca de la Iglesia Ortodoxa Rumana, Miron Cristea, fueron distantes e incluso en ciertos momentos hostiles por parte de la jerarquía eclesiástica, debiendo tomar en cuenta el papel central que el patriarca jugó en la implantación de la dictadura de Carol II, como elemento de apoyo al régimen, e incluso teniendo una participación directa como jefe del gabinete de gobierno duran-

[41] Michel Sturdza, *The Suicide of Europe: Memoirs of Prince Michel Sturdza, Former foreign minister of Rumania* (Belmont, Massachusets, Western Islands, 1968), 103, citado en Mann, 2006, 303.

[42] Francisco Veiga, *La mística del ultranacionalismo*, 173.

te buena parte de 1938, justo en uno de los periodos de mayor represión contra la legión.

Corneliu Codreanu en su diario escrito en la cárcel de Jilava, expresaba su pesar por la actitud agresiva y prácticamente de execración que la máxima autoridad de la Iglesia Ortodoxa Rumana expresaba sobre la Legión de San Miguel Arcángel:

> *Nuestra Iglesia nos condena*, no sé si debería llamar así al discurso del patriarca Miron Cristea a la juventud rumana, en el cual condena con duras palabras al Movimiento Legionario, la Iglesia ortodoxa toma una actitud abiertamente hostil a la juventud rumana [...] Luchar por la Iglesia de tu Patria, en el confín del mundo cristiano ¡El fuego que al lado nuestro destruye las iglesias, extiende sus llamas hasta nosotros!... ¡Luchamos, nos sacrificamos, caemos, brota la sangre de nuestros pechos para defender las iglesias!... ¡Y la Iglesia nos condena como "peligrosos para la estirpe" como "extraviados" como "ajenos a la nación"!... La iglesia paternal, la iglesia de nuestros antepasados nos golpea. El Patriarca es también el Primer Ministro, en nombre del cual se ejecuta todo y de quien nos vienen cada día tantos tormentos. ¡Señor, Señor que tragedia! ¡Y a qué suplicios sometéis a nuestra pobre alma![43]

Este conflicto resulta paradójico y muestra un ejemplo de cómo la jerarquía institucional de una iglesia determinada puede condenar la acción de aquellos que se consideran a sí mismos como sus máximos defensores, cuando ésta se contrapone a sus acuerdos estratégicos con las esferas del poder en su proceder como actor político. Podría establecerse una similitud entre este desencuentro y el que la jerarquía católica romana manifestó en la negociación de los arreglos que pusieron fin a la Guerra Cristera en México en 1929, sin tomar en cuenta la opinión de los combatientes cristeros. Sin embargo, mientras en el caso mexicano la mayoría de ellos se sometió finalmente a los dictados de la autoridad eclesiástica, los seguidores de Codreanu no hicieron mayor caso de las condenas del patriarca rumano.

La ideología del patriarca Miron Cristea, a pesar de lo anterior, no estaba muy distante del antijudaísmo que manifestaba la Legión de San Miguel Arcángel, como se observa en las siguientes declaraciones:

---

[43] Codreanu, *Diario de la cárcel* (Buenos Aires: Homenaje, 1999), 64.

> La mayoría de los judíos […] vivían en circunstancias fáciles, monopolizando todas las riquezas del país, del comercio, de las casas, de las ciudades, etcétera. Con el colmo del refinamiento, fomentaban y cultivaban el germen de la corrupción social y otras enfermedades y habían adquirido el monopolio de la prensa que, obviamente con la ayuda extranjera llevaba a cabo una siniestra campaña contra la verdadera alma de Rumania […] grandes cantidades de judíos […] vinieron como una riada durante la guerra y después de ella y de ese modo habían comenzado a poner en peligro la propia existencia de todos los rumanos y de todos los cristianos.[44]

Este discurso se inserta totalmente en la línea antijudía que aunaba aversiones religiosas con consideraciones de índole socio-económica. Resulta significativo que este tipo de afirmaciones hayan sido hechas por la máxima autoridad religiosa de una nación, aunque es a la vez reflejo de la extensión que estas ideas habían alcanzado en la sociedad rumana de la época, fenómeno que sin embargo es relativamente común en varios países europeos en estos años previos a la segunda Guerra Mundial.

Conclusiones

La Legión de San Miguel Arcángel fue un movimiento nacionalista en el que la dimensión religiosa tuvo un papel fundamental en una medida más profunda que en la mayor parte del resto de los movimientos de tendencia similar de la época. Independientemente de que a nivel discursivo los dirigentes legionarios pretendían inculcar altos valores espirituales de índole cristiana a sus seguidores, siempre se manifestó en ellos un espíritu combativo que en ciertas ocasiones podría interpretarse como exacerbadamente violento, lo cual sólo se puede comprender a la luz de la concepción de "religiosidad guerrera", que era el motor principal de la forma de actuar de este movimiento, simbolizado en la imagen del Arcángel San Miguel quien no duda en usar de la espada para vencer a su enemigo Satanás; análogamente los legionarios se veían a sí mismos como parte de un ejército que

[44] Bela Vago, *The Shadow of the Swastika* (Londres: Saxon House, 1975), 235, citado en Mann, 2006, 296.

debía luchar contra lo que ellos consideraban los enemigos de Cristo; es decir, comunistas, judíos y masones, así como todo aquel que obstaculizara en una u otra forma la labor legionaria.

Los judíos se convirtieron en el objeto principal de las aversiones de los militantes legionarios, fenómeno que desde luego no fue exclusivo de la Legión de San Miguel Arcángel, sino de la mayoría de los grupos nacionalistas europeos de la época. Esta manifestación se nutría de las consideraciones negativas de índole religiosa hacia ese grupo étnico vigentes desde hacía siglos en Europa oriental y que ahora se reforzaban con las concepciones de la "conspiración judeo-masónica", que adoptaron numerosas organizaciones de la época, y que, tomando a obras como los *Protocolos de los sabios de Sión,* como base de sus argumentos, añadían aspectos sociales, políticos y económicos al discurso antijudío. Sin embargo, la presencia de su agresivo argumento contra los judíos no basta para equiparar a la organización fundada por Codreanu con el nazismo, ya que las argumentaciones de ataque de ambos movimientos difieren en sus concepciones originarias, ya que la Legión nunca se basó en argumentos raciales para fortalecer su postura. En este sentido, el movimiento legionario fue una expresión de un sentimiento ampliamente difundido en la época, aun entre diversos sectores de la sociedad, característico de las posiciones políticas de índole conservadora y nacionalista.

El movimiento legionario combinó el fervor religioso típico del campesinado rumano con argumentos nacionalistas de índole social y política, aunque resulta peculiar que el énfasis principal de la actividad de la organización no estuviera puesto en las estrategias concretas para llegar al poder, sino en la formación del "Hombre Nuevo", con el cual se pretendía transformar la sociedad "desde abajo"; es decir, logrando la conversión de cada ciudadano rumano a los valores legionarios. Esto puede considerarse como una perspectiva idealista y utópica que pudo haber dificultado su participación en la política real que, se esté de acuerdo o no, requiere de cierta capacidad de pragmatismo necesario para las transacciones y negociaciones entre los diversos actores de la escena pública.

La idealización del sacrificio, por Dios y por la Patria, infundía en la mentalidad de los más importantes líderes legionarios como Corneliu Codreanu y Ion Motza, una visión de sí mismos como mártires que se ofrecían a la muerte por Cristo, convencidos de lograr la vida eterna de acuerdo con sus principios religiosos, tal como lo manifestaban en sus escritos elaborados ante la perspectiva del fin de sus días. La muerte prematura de los dos principales líderes legionarios si bien cumplió en parte la función de crear una veneración a los mártires que aglutinaría y motivaría a la masa de militantes en torno de símbolos específicos dejó, sin embargo, con una falta de liderazgo notable al movimiento, lo que se evidenció cuando se tuvo la oportunidad de compartir el poder político con los estamentos militares y que quizá determinó la fugacidad de esta oportunidad de ejercer el gobierno.

La presencia de elementos litúrgicos y prácticas espirituales propias del cristianismo ortodoxo fue un factor que, al conectarse con las raíces religiosas más profundas de buena parte del pueblo rumano, creó un elemento de cohesión y solidaridad entre la militancia legionaria, que resultó ser de amplios alcances y que fue muy importante para lograr la fuerza que en la vida política rumana de la década de 1930 llegó a tener este movimiento. La Legión de San Miguel Arcángel se constituyó así como expresión de uno de los componentes más característicos de la tradicional identidad nacional rumana: la religión.

La integración de un buen número de sacerdotes al movimiento resulta lógica dado el carácter ampliamente basado en el cristianismo de las doctrinas legionarias: la paradoja que representan los enfrentamientos con el Patriarcado Ortodoxo Rumano muestra el carácter independiente de la jerarquía eclesiástica que siempre mantuvo la organización. Dado el alto contenido religioso en la ideología legionaria, cualquier observador superficial podría considerar a este movimiento como instrumento de los intereses clericales, lo cual resulta totalmente falso como lo demuestra el distanciamiento entre la Legión de San Miguel Arcángel y la jerarquía institucional de la Iglesia Ortodoxa Rumana.

Procesos de paz en las manos del fundamentalismo islámico: el caso de Hamas

César Chávez Valerio

Hamas no es una organización monolítica. Hamas no es un movimiento fundamentalista. La oposición a los acuerdos de paz comenzados en Oslo, los ataques violentos contra objetivos israelíes, los desafíos a la Autoridad Palestina y las críticas a la intervención estadounidense, han alimentado la idea de que Hamas es un movimiento en choque directo con Occidente y los moderados en el mundo árabe. Pero esta visión debe ser puesta en perspectiva para entender a este actor en toda su dimensión, sobre todo porque debido a su propio proceso histórico, Hamas ha alcanzado un lugar preponderante en el proceso de paz, que no podrá alcanzarse sin la inclusión de su punto de vista.

Desde el comienzo del conflicto entre judíos y palestinos en 1948, tras la resolución de la Asamblea General sobre la partición del territorio palestino en dos Estados, uno judío y otro palestino, las tensiones y los enfrentamientos directos entre ambos grupos en la región han sido una constante diaria, ya sea a través de las guerras que se han dado desde entonces, los levantamientos de la población palestina conocidos como Intifadas y el surgimiento de grupos terroristas, cuya existencia misma representa una de las principales limitantes para alcanzar una posible solución al conflicto.

Uno de los grupos más radicales en ese asunto es, sin duda, Hamas, que surgió como respuesta y rechazo a la creación y presencia del Estado de Israel en el territorio conocido como Dar al-Islam, y autor de numerosos atentados terroristas en contra de la población civil y diversos objetivos militares israelíes.

Catalogado por la comunidad internacional, especialmente por Estados Unidos, Israel y la Unión Europea, como un grupo terrorista cuyos objetivos no ven más allá del interés particular y que sólo utiliza a la población que los apoya como carne de cañón para cometer sus atentados. Hamas alega lo contrario y rechaza la visión que se tiene de él como grupo fundamentalista islámico, al presentarse como un grupo que sólo busca recuperar el territorio palestino perdido, para beneficio único de la población.

No obstante, y a raíz de los cambios en la configuración política de la región, especialmente, desde 2006, cuando Hamas llegó al poder en Gaza, retoma relevancia la definición precisa de las directrices que guían el comportamiento de dicho grupo. El problema de esta definición radica en la esencia del grupo, que se ha constituido como una organización conformada por diferentes cuerpos y facciones que, si bien comparten un objetivo principal, no coinciden en la forma de alcanzarlo. Es por ello que a lo largo de este trabajo se pretende hacer un planteamiento de las características inherentes de Hamas, que lo han llevado a consolidarse como actor indispensable en la negociación de cualquier futuro acuerdo de paz en la región. Comenzando por un breve planteamiento histórico del grupo, continuaré con el análisis de las relaciones que mantiene con diferentes líderes y organizaciones islamistas, mismas que lo han dotado del marco ideológico político y radical que lo define como movimiento ambivalente, en lo referente a las declaraciones o definiciones planteadas por los líderes en cuestión.

Posteriormente presentaré un análisis de las características sociales que terminan por legitimar al movimiento, para concluir con una reflexión sobre los argumentos que fundamentan las acciones del grupo y su relación con las corrientes políticas actuales al interior de Palestina. Todo lo anterior basado en un eje de numerosos conceptos o perspectivas religiosas propias del Islam o de las discusiones teóricas que sobre él se tienen, donde al final surgen las propuestas de acción que determinan a este grupo.

La historia del doble discurso político-religioso y sus bases sociales

El conocido Grupo de Resistencia Islámica, Hamas (por sus siglas en árabe), como agrupación religiosa, política y militar, tiene sus orígenes a finales de la década de 1980 en la región de Gaza, con el surgimiento de lo que se conoció como la Primera Intifada de 1987 a 1993. Uno de los principales puntos de origen de Hamas fue la Sociedad de Hermanos Musulmanes fundada en Egipto en 1928, y significó un rompimiento con la ideología tradicional que se tenía acerca del conflicto, pues adoptó una postura más radical al proponer como palabra clave la resistencia armada en contra del Estado de Israel. Como parte de esta Hermandad, la organización creada por el Shaikh Ahmad Yasin, miembro de la Hermandad Musulmana, sentó la base ideológica de su organización en el mismo ideal de aquéllos, islamizar a la sociedad palestina, pero con la diferencia de que se reservaba el derecho del uso de la violencia como estrategia de presión.

No obstante, y pese a la postura radical adoptada desde el principio, como consecuencia lógica de la formación radical de los fundadores del grupo, cabe destacar que la fundación de Hamas "a partir de 1980 recibió apoyo implícito de los gobiernos israelíes para contrarrestar el poder y la influencia de Al-Fatá".[1] Lo que más adelante se convertiría en uno de los grupos que más víctimas ha causado al bando israelí a través de sus diferentes ataques en contra de civiles.

Dentro de este origen histórico podremos encontrar una de las características más significativas, al menos en el discurso, de dicha organización: su voluntad pacífica frente a las demás partes del conflicto. Así, las diferentes posturas que el grupo ha venido desarrollando a lo largo de su historia varían en función del líder y de los principios que cada uno postula, donde dependiendo de los éxitos alcanzados por los organismos opositores, en particular el grupo del extinto Yasser Arafat, Al-Fatah y, pos-

[1] Gustavo de Aristegui, *El islamismo contra el islam* (Barcelona: Ediciones B, 2004), 235.

teriormente, los alcances obtenidos por la Autoridad Palestina comandada por él mismo, forzaron a Hamas a comportarse de manera más o menos radical dependiendo de la situación. Hecho que incluso permitió su arribo al poder como una organización más política que terrorista al juntarse dos factores de peso muy importantes en el pueblo palestino: la muerte en noviembre de 2004 del hasta entonces líder palestino, Yasser Arafat, y la falta de liderazgo combinada con escándalos de corrupción en contra de su sucesor, Mahmoud Abbas, y de la organización política de ambos, Al-Fatah, igualmente involucrada en escándalos de corrupción, incluso bajo el gobierno de Arafat.

Mucho tiempo antes de estos eventos, Hamas adoptó una estrategia más violenta y radical, basada en la defensa del Islam en territorio palestino y en la negación del derecho a la existencia de Israel a medida que se cumplían (de uno u otro modo) los acuerdos de Oslo, siendo éste el momento más radical y violento del grupo, pues recurrieron a la promoción de los constantes ataques suicidas a Israel, aun y cuando no se los adjudicaba de manera directa pero sí aparecían en la carta o acta fundacional del grupo. Desde la definición de la plataforma política, hasta los objetivos y acciones que esperan de la comunidad musulmana en general, definen en al menos cuatro ocasiones de manera explícita la necesidad de eliminar a Israel por su condición de pueblo judío y, de manera más significativa, por su posición de poder y opresión sobre el pueblo palestino, por lo que desde la introducción hacen un llamado a la comunidad islámica a eliminar al Estado opresor de la misma manera en que se eliminó a los enemigos antiguos del Islam.[2]

Podemos encontrar ejemplos de ambivalencia en el discurso, en las constantes declaraciones que los diferentes líderes del movimiento hacen en los medios de comunicación, como las hechas por el actual líder del movimiento, Khaled Meshal al británico Ken Livingstone, en septiembre de 2009, en las que

---

[2] Hamas Charter, *The Jerusalem Fund.* Consultado en <http://www.thejerusalemfund.org/www.thejerusalemfund.org/carryover/documents/charter.html?chocaid=397 (1988)>.

por una parte afirma: “La fuerza militar es una opción a la que nuestra gente recurre porque nada más funciona”, y más adelante puntualiza: “Nosotros, en Hamas, creemos que un acuerdo real y pacífico al conflicto tendrá que comenzar con un acuerdo de cese al fuego por los dos bandos complementado con la retirada de Israel de los territorios ocupados en 1967”,[3] declaración que se contrapone con una más reciente emitida por el miembro de Hamas y portavoz de las Brigadas Ezzedin al-Qassam,[4] Abu Ubaida, recogida en el diario israelí *Al Haaretz* donde, como resultado del bloqueo y los ataques del año 2008 a territorio palestino por parte de Israel, mencionó que: “Hamas (o quizá más específicamente la Brigada al-Qassam) no desea una guerra. Desea calma y paz para nuestra gente. Pero si cualquier batalla nos es impuesta estamos listos con todo nuestro personal militar y equipo para confrontar cualquier guerra sionista, cualquier crimen y cualquier ataque en nuestra contra sin tomar en cuenta la escala del mismo”.[5]

Lo anterior nos da un claro ejemplo de las diferentes posturas que puede adoptar el movimiento; ello sin tomar en cuenta el recurrente argumento del interés sionista –cierto o no– que refleja el sesgo islámico-radical que se maneja al interior del grupo Hamas como referencia constante para legitimar todos sus actos. Más aún, podemos encontrar en declaraciones más recientes un cambio adicional en la postura del líder Meshal, un mes después de la última declaración de su compañero Ubaida, donde retornó a la postura tradicional del movimiento: “Hamas nunca renunciará a la opción de la resistencia, no importa cuánto tiempo les

---

[3] Ken Livingstone, “Our Struggle with the Israelis is not because they are Jewish”, *The New Statesman*, 17 de septiembre. Consultado en ≤http://www.newstatesman.com/middle-east/2009/09/israel-palestinian-hamas>.

[4] La brigada Ezzedin al-Qassam es considerada el brazo armado y más radical dentro de la estructura de Hamas, responsable de la gran mayoría de los atentados en contra de civiles perpetrados en el Estado de Israel.

[5] Year after Gaza war, Hamas says ready to fight Israel again, *Haaretz*. Consultado en ≤http://www.haaretz.com/news/year-after-gaza-war-hamas-says-ready-to-fight-israel-again-1.1464>.

tome".[6] Y nuevamente podemos encontrar cierta contradicción en la postura oficial del movimiento, cuando a principios de enero de 2010 se creía cercano un gobierno de unidad con el grupo Al-Fatah que dirige el área de Cisjordania.[7] Dicho acuerdo, promovido en un principio por Meshal y moderado por Egipto y Arabia Saudita, llegó a su fin por la misma reticencia de Meshal al regresar al discurso tradicional que niega el derecho a la existencia del Estado de Israel. La explicación más sencilla que pudiéramos dar a este cambio discursivo, en particular al que se desarrolló en el periodo de septiembre de 2009 a enero de 2010, estuvo vinculada directamente a la posibilidad de una nueva elección en el área de Cisjordania, donde Hamas había ganado popularidad frente a Al-Fatah, y donde incluso el propio Abbas había declarado no tener interés alguno por la reelección; a todas luces resultaba evidente que la postura de Hamas debía volverse más moderada para poder legitimar su participación en las elecciones e incrementar el número de votos a su favor, pero una vez que se suspendió dicha elección (en gran medida por la presión política de la organización en contra de Abbas) es entendible que prefirieran retornar a su postura más radical y desde ahí cambiar de frente para volver a la carga en contra de su enemigo tradicional, Israel, y lanzar nuevas críticas contra el bloqueo que impone sobre la franja de Gaza.

Todo lo anterior es visto por numerosos analistas como uno de los puntos más críticos a vencer para considerar a Hamas con suficiente capacidad de negociación y alejado de la postura radical que lo llevara a su aparición, ya que es prácticamente imposible negociar con un grupo que constantemente cambia de postura dependiendo del clima político que le convenga. No obstante, es importante revisar que dicha ambivalencia en el discurso no es nueva y obedece

[6] Michael Herzog, The Hamas Conundrum, *Foreign Affairs*. Consultado en <https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2010-02-08/hamas-conundrum>.

[7] Podemos encontrar el fundamento relacionado con este argumento en el reporte que hizo el enviado de la agencia de noticias *Reuters* a la región en su artículo "Hamas in final stage of Fatah reconciliation", publicado directamente en la página electrónica de la agencia el 3 de enero de 2010.

al propio devenir histórico de la organización. Tomemos otro ejemplo desde el origen de la organización. Inicialmente, quien llevó las riendas de Hamas, considerado como el máximo líder espiritual de dicho grupo fue el *shaikh* Ahmad Yasin (asesinado en 2004 como parte de los asesinatos selectivos de líderes palestinos efectuados por el ejército israelí), posterior a la muerte de Yasin, se designó a Abdel Aziz Rantisi, quien también fue asesinado después de otro ataque israelí ese mismo año. Ambos líderes se caracterizaron por seguir una política de oposición a la presencia de Israel en territorio palestino, pero contrario a la idea tradicional que concibe al grupo únicamente como un movimiento terrorista, escudado en la religión para perpetrar asesinatos masivos, tanto Yasin como Rantisi, pusieron gran empeño en consolidarse como facción política en la zona de Gaza. Así lo menciona el propio Rantisi en entrevista con el catedrático Mark Juergensmeyer: "No estamos (Hamas) en contra de los judíos sólo porque son judíos. Hamas está actualmente en un estado de guerra con Israel sencillamente por la actitud de Israel hacia Palestina, especialmente hacia el concepto de Hamas de una Palestina islámica. [Para Rantisi] Israel pretendía destruir el nacionalismo islámico dando a entender que la actitud de la sociedad Israelí apoyaba esa posición política".[8]

En entrevistas como ésta, Rantisi dejó en claro que el estado de guerra que vivían con Israel no era por su condición de Estado judío –una crítica constante a las acciones de Hamas–, sino por la postura del Estado de Israel desde la política para socavar el nacionalismo palestino a través de las estrategias de separación del pueblo muchas veces calificadas como *nuevo Apartheid,*[9] que incluso restringen el tipo de ciudadanía básico a

---

[8] Mark Juergensmeyer, *Terrorismo religioso* (Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2001), 84.

[9] La construcción de este muro o valla de separación ha resultado bastante polémica incluso desde antes de iniciar su construcción. La posición oficial del gobierno israelí asegura que dicha valla no limita los derechos básicos de la población árabe y que sólo busca la protección de la población israelí de los ataques terroristas que vienen del área de Cisjordania. Por el contrario, diversas organizaciones y grupos locales palestinos así como organizaciones de la talla de Amnistía Internacional y Human Rights Watch lo han rebautizado como

los palestinos que viven en territorio israelí. Resulta interesante encontrar grandes similitudes en las declaraciones de Meshal en septiembre de 2009 donde mencionaba: "Hamas lucha por el fin de la ocupación y por la restauración de los derechos de nuestra gente, incluido su derecho al retorno. […] El conflicto actual es el resultado de la agresión y la ocupación. Nuestra lucha contra los israelíes no es porque sean judíos, es porque han invadido nuestra tierra y nos han despojado".[10]

Pese a la claridad de declaraciones como las anteriores, si consideramos el uso frecuente de ataques suicidas en contra de objetivos civiles y militares israelíes resulta muy difícil comprobar la relación directa entre los líderes de Hamas y los autores de los actos, toda vez que el mismo Rantisi durante mucho tiempo negó la participación de Hamas en actos suicidas. Rantisi argumentó en otra entrevista que tales actos representan en la estructura de Hamas un *martirio voluntario,* en sus propias palabras: "Son acciones escogidas deliberada y cuidadosamente como parte de las obligaciones religiosas de cualquier musulmán; no les ordenamos hacerlo, simplemente les damos permiso para hacerlo", esto nos obligaría a cerrar los ojos ante las constantes reivindicaciones de los grupos que ven en el terrorismo religioso la mejor forma de alcanzar sus objetivos.[11]

De cualquier manera, es sumamente importante rescatar la otra cara del grupo para poder entenderlo en su justa dimensión. Si bien Hamas está constituido como una organización terrorista

---

"Muro de la Vergüenza", al considerar que su construcción no nada más viola los límites fronterizos delimitados por la llamada línea verde, definida a partir de los acuerdos de Campo David en el año 2000, sino que además viola los derechos más básicos de la población palestina al segregarlos y encerrarlos en pequeños enclaves o *ghettos* de una forma similar a la que se utilizaba en Sudáfrica durante la política del *Apartheid.* Un reporte más detallado a este respecto podemos encontrarlo en numerosas organizaciones pro-palestinas, pero considero que el más neutral al respecto es el que propiamente elaboró Aministía Internacional y que puede consultarse en su página de internet. Consultado en ≤http://web.es.amnesty.org/muro-de-israel/muro.php?opcion=muro>.

[10] Livingstone, 2009.

[11] Juergensmeyer, 82.

a los ojos de Occidente e Israel,[12] en los últimos 20 años también se ha consolidado como un grupo político que mantiene una red de escuelas, clínicas y orfanatos en los territorios palestinos, especialmente en la zona de Gaza. En particular, en la década de 1990 encontramos en el grupo un momento de expansión en el que se mantiene un núcleo que toma las decisiones pero que controla a dos alas diferentes, una política y otra militar. Dentro de esta última estructura se encuentran numerosas divisiones celulares encargadas del reclutamiento y entrenamiento de jóvenes dedicados al martirio voluntario "aprobado" por Rantisi.

Este vaivén en la cercanía con movimientos radicales o progresistas en favor de la población de los territorios palestinos será una constante –como ya se ha mencionado– dependiendo de las acciones logradas, o no, por la Autoridad Nacional Palestina, antes de Arafat y después de Abbas. Actualmente, el líder del organismo, Khaled Meshal se concibe a sí mismo como el líder de un grupo más político que militar. Meshal está consciente de que el actuar del grupo no puede definirse como una constante actuación violenta, si es que se quiere alcanzar algún tipo de paz para Palestina, y reconoce aún más la necesidad de un diálogo entre todas las partes involucradas, lo que por cierto, obligaría a

[12] Desde su creación Hamas ha sido considerado como una de las organizaciones terroristas constantemente señaladas en el reporte sobre Organizaciones Terroristas Externas publicado cada año por el Departamento de Estado de los Estados Unidos. Dicha clasificación obedece especialmente a uno de los criterios definidos por el propio Departamento de Estado cuando hace referencia a la "amenaza que representa para la seguridad nacional" donde incluyen temas de defensa nacional, relaciones exteriores e intereses económicos. Todo esto podría apuntalar –no que necesiten de ello– de manera clara análisis como los que hacen constantemente los intelectuales de izquierda Noam Chomsky y James Petras vinculando los intereses económicos y políticos de Washington con los de Tel Aviv y que obligan de manera indirecta y medianamente voluntaria al gobierno estadounidense a salvaguardar los intereses (compartidos o no) del Estado de Israel. El reporte completo sobre Organizaciones Terroristas Externas puede consultarse directamente en la página del Departamento de Defensa de Estados Unidos en la liga ≤http://www.state.gov/s/ct/rls/other/des/123085.htm>, y las posturas de Chomsky y Petras pueden revisarse en los artículos y libros publicados en numerosos sitios y recopilados en español por el sitio *Rebelión* en la liga ≤www.rebelion.org>.

admitir a Hamas como uno de los invitados forzosos a la mesa de negociación y a quitarlo de la lista de grupos terroristas definida por Estados Unidos e Israel; decía que Meshal reconoce en el diálogo entre todas las partes la única forma de alcanzar el bienestar y la paz en la región. En la misma entrevista, Meshal define un nuevo concepto ideológico dentro de Hamas que se autorreconoce como el grupo que pugna por el fin de la ocupación israelí en los territorios palestinos y la restauración de los derechos básicos de los palestinos, incluido por supuesto el derecho al retorno, uno de los cinco temas[13] más discutidos a lo largo de las negociaciones que iniciaron en Oslo bajo la dirección de Arafat. Es interesante aceptar que tanto Rantisi como Meshal comparten la idea de que su lucha no es contra la nación judía, no es religiosa, su lucha (dicen) es contra las injusticias que en nombre de la defensa de su seguridad y construcción del Estado de Israel han utilizado los gobiernos israelíes para eliminar los derechos de los palestinos, y para romper incluso los acuerdos internacionales firmados, una idea que no debemos olvidar para entender las acciones de la población civil que quiere identificar a Hamas como el nuevo portavoz que da y dará solución a las precarias condiciones de vida del pueblo palestino.

Meshal quiere alcanzar una transformación en la percepción que se tiene de Hamas, al cambiar la definición del grupo de organización político-religiosa a movimiento de liberación nacional, donde el Islam no deja de ser el centro de las decisiones, pero funge más como principio que guía la conducta humana y no como justificación para cometer actos de violencia extrema, separándose así de los grupos islámicos más radicales que consideran que su función principal es acabar con la *barbarie* o *yahiliya* que representa la presencia de la modernidad occidental en la

[13] Desde las negociaciones del Acuerdo de Oslo, en 1993, se plantearon en la agenda de los acuerdos de paz futuros, cinco puntos vitales en los que ambas partes deberán de llegar a un concierto para poder consolidar un acuerdo conveniente para ambas partes. Estos cinco puntos incluyen el derecho al retorno de los refugiados, la situación de los asentamientos israelíes en territorio palestino, la definición de las fronteras, la soberanía sobre los recursos hidráulicos y, sobre todo, la ciudad de Jerusalén como capital reclamada por ambas partes.

casa del Islam y que busca relegar la religión a segundo plano, tal y como lo definiera el crítico literario y líder de la Hermandad Musulmana, Sayid Qutb, encargado de sentar las bases del radicalismo religioso desde la década de 1940 en Egipto.

Si tomamos en cuenta el impacto religioso en el diseño de la organización podemos encontrar claramente la presencia de las ideas de Qutb, debido principalmente a la pertenencia de este líder en la organización que vio nacer la expansión del movimiento islamista, los Hermanos Musulmanes. Qutb retomará las ideas *religiosas* de otro líder musulmán, el paquistaní Maududi, y combinando su conocimiento de la cultura occidental, fruto de su estancia en Estados Unidos a finales de la década de 1940, con su rol como líder de la Sección de Propaganda de la Hermandad, marcaría la postura religiosa que habría de definir a la mayoría de los movimientos islámicos que de aquí surgieron. Nos dice Qutb en su libro *A la sombra del Corán:*

> *Yahiliya* (barbarie) significa el dominio del hombre sobre el hombre, o mejor la ciega sumisión al hombre en lugar de a Alá. Denota el rechazo de la divinidad de Dios y la adulación de los mortales. En este sentido la *yahiliya* no es sólo un periodo histórico sino una situación. Esa situación de los asuntos humanos existió en el pasado, existe hoy y puede existir en el futuro, y esa imagen especular y enemiga jurada del Islam adopta la forma de *yahiliya*. En cualquier tiempo y lugar los seres humanos se enfrentan a esa drástica opción: observar la Ley de Alá en su totalidad o aplicar leyes de un tipo u otro impuestas por el hombre. En el segundo caso están en una situación de *yahiliya*. El hombre está en una encrucijada y ésa es la opción: Islam o *yahiliya*. La *yahiliya* moderna en las sociedades industrializadas de Europa y Estados Unidos es esencialmente similar a la antigua *yahiliya* de la Arabia nómada y pagana. Porque en ambos sistemas, el hombre está más bajo el dominio del hombre que de Alá.[14]

No resulta difícil identificar en las palabras de Qutb su claro rechazo al modelo civilizatorio de Occidente, o al menos del Occidente en el que vivió por algún tiempo, Estados Unidos, al que hace referencia constante a través de su concepto de barbarie. En este sentido debemos tomar en cuenta que el punto de

---

[14] Emmanuel Sivan, *El Islam radical* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1997), 39.

referencia adoptado como marco ideológico-religioso de la hermandad y de las organizaciones como Hamas, que surgirían de ésta, tiene su origen en una polémica constante al interior de la comunidad islámica: qué tanto arabismo y qué tanto islamismo deben tener los grupos islámicos. El fundador del grupo Yamaa Islamiya (Asociación Islámica) de Indonesia nos da un ejemplo claro cuando menciona: "El arabismo ha sufrido una metamorfosis peligrosa y de largo alcance causada por su propia vacuidad intelectual. Al carecer de contenido filosófico, ha visto cómo ese vacío intelectual se llenaba de ideas extranjeras, materialistas […] Esto no habría sucedido si hubiéramos mantenido la estrecha relación que existió en el pasado entre el arabismo y el islam, cuando se sostenía que el arabismo era sólo el cuerpo y el Islam su alma.[15]

Aunque el punto del panarabismo sería posteriormente criticado por organizaciones más radicales, nos ayuda bastante para hacer una analogía con el comentario de Qutb, ya que en ambos discursos encontraremos una oposición ideológica, e incluso teológica, frente a la pureza de la tradición islámica –y en cierta medida nacionalista árabe– como polo contrario a lo que representa el Occidente más moderno, lo que nos lleva hacia un debate más amplio en el seno de las corrientes islámicas, e incluso en el punto de vista de los observadores externos, la posibilidad de secularizar las tradiciones islámicas. Debemos reconocer en la tradición occidental, especialmente con el surgimiento del Renacimiento en Europa, una vinculación directa entre secularismo y modernidad, donde la segunda sólo es posible a través del primero. Esta situación nos lleva a pensar desde el punto de vista occidental que el mejor camino para alcanzar la modernidad, y en épocas más recientes la democracia, es a través de la separación total de las acciones políticas de las religiosas, argumento poco viable dentro de la tradición islámica por las mismas causas en las que dicha religión va a surgir y a desarrollarse. Como menciona Nazih Ayubi, en su texto sobre el Islam

[15] Sivan, 63.

político, esta situación es incompatible en la perspectiva islámica toda vez que no cuenta con la misma estructura teológica ni institucional que vivió y vive el Occidente cristiano. Esto terminará por representar una contraposición de dos corrientes que guardan poco en común, pero que desde una perspectiva considerablemente sesgada las obliga a contraponerse; por un lado, la *fe* cristiana como serie de principios y recomendaciones basados en premios y castigos espirituales poco tangibles y, por el otro, una *ley religiosa* (la sharia) como marco de ordenación social, político y espiritual.[16] Entonces, el sesgo que mencionaba anteriormente, también depende en cierta medida de la interpretación que hace el mismo Occidente de lo que es y debería ser el (poco conocido) Oriente, donde Edward Said en su libro *Orientalismo* nos ayuda a esclarecer no sólo la visión general que se tiene sobre el Oriente, sino de manera muy particular la visión sobre el pueblo palestino, lo que incluso nos trae de regreso al tema central.

Por principio de cuentas plantea la descripción del oriental, desde el punto de vista de su análisis:

> El oriental es descrito como algo que se juzga (como en un tribunal), que se estudia y examina (como en un currículo), que se corrige (como en una escuela o una prisión), y que se ilustra (como en un manual de zoología). En cada uno de estos casos, el oriental es *contenido* y *representado* por las estructuras dominantes. […] Puede decirse que Occidente, durante los siglos XIX y XX, asumió que Oriente –y todo lo que en él había–, si bien no era manifiestamente inferior a Occidente, sí necesitaba ser estudiado y rectificado por él.[17]

Punto de vista bastante comprensible que podría ayudarnos a entender (que no justificar, que quede claro) un poco más la postura desde la que los líderes político-religiosos del Islam argumentarán e intentarán justificar sus actos (con mayor o menor éxito dependiendo de quién lo evalúe) contra el secularismo occidental y más aún contra la presencia físico-colonial de Occidente en Oriente. Más adelante y trazando una línea hacia la cuestión palestina, Said nos menciona que se ha producido:

[16] Nazih Ayubi, *El Islam político* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996), 81-82.

[17] Said, *Orientalismo*, 69.

> […] una imagen del árabe según la concibe una sociedad occidental "avanzada". En su resistencia a los colonialistas extranjeros, el palestino es o un salvaje estúpido o una masa despreciable desde un punto de vista moral y existencial. Según la ley israelí, sólo un judío tiene plenos derechos ciudadanos y el privilegio de inmigrar sin ningún tipo de restricción. Los árabes, que son los habitantes de la tierra, tienen derechos más limitados: no pueden inmigrar, y si parece que no tienen los mismos derechos es porque están "menos desarrollados". El orientalismo gobierna la política israelí hacia los árabes. […] Hay árabes buenos (los que hacen lo que se les dice) y árabes malos (los que no lo hacen, y por tanto son terroristas). Pero sobre todo hay árabes, y de ellos se espera que, una vez derrotados, se sienten obedientemente al otro lado de una línea habilitada por el menor número de hombres, en la teoría de que los árabes han de aceptar el mito de la superioridad israelí y no atacar jamás.[18]

Todo esto nos lleva a plantear la importancia de vincular el pensamiento religioso y político que yace en el fondo de la mayoría de los movimientos islámicos, que precisamente encuentran en este imaginario occidental, descrito por Said, la fuente inagotable de ideas y justificaciones para la creación, consolidación y expansión de sus movimientos. Podemos retomar las ya citadas expresiones de Meshal y Rantisi justificando la existencia de Hamas y sus actos de violencia en contra de civiles, desde este punto de vista que defiende la idea de que su objetivo principal no implica la destrucción del Estado de Israel por su condición religiosa, sino por su actuar político (más occidental) que afecta de manera directa al pueblo palestino al considerarlo inferior y mantenerlo oprimido al punto que pareciera –si tomamos por buenas las declaraciones de los líderes palestinos en general– que más bien lo que se busca desde este Israel occidental es la eliminación o desaparición del pueblo palestino.

En este sentido podemos incluir la clara descripción propuesta por Hans Küng sobre las verdaderas razones que llevaron al origen del conflicto entre árabes e israelíes y que además se vincula con el punto anterior. Para Küng, esta opresión del pueblo árabe aparece desde el principio cuando los diferentes líderes israelíes defensores del sionismo comenzaron a definir sus inte-

[18] Said, *Orientalismo*, 404.

reses sobre la Palestina histórica. Encontramos en esta propuesta que las ideas del padre del sionismo político, Theodor Herzl, serán mucho más liberales y amigables con los árabes que las ideas del padre del verdadero Estado judío, David Ben-Gurión, toda vez que durante el congreso sionista de 1942 se apuntala la idea de definir un Estado que abarcara la totalidad de Palestina, en otras palabras "no se mencionaba ni la participación de los árabes ni frontera alguna. Pues el objetivo de Ben-Gurión no era la creación de un Estado judío en Palestina, sino ¡Palestina como Estado judío!".[19] A este respecto, encontraremos en él este escenario donde se dará por omisión árabe y presión israelí la consolidación de un plan de partición que operará únicamente a favor de este segundo grupo y donde la consecuencia más inmediata y más grave será la marginación de los árabes que iniciarán (y perderán) cinco grandes guerras frente a su vecino naciente;

> Estas guerras arrojan un doble resultado: por una parte, el pequeño Estado de Israel en lucha por su independencia se convierte en la potencia militar del gran Israel, que mantiene ocupadas extensas regiones árabes; por otra, el pueblo oriundo de Palestina, formado por unos cinco millones de personas, se convierte en un pueblo de oprimidos, refugiados y luchadores por la libertad, por desgracia también un caldo de cultivo para un terrorismo inhumano.[20]

Ahora, incluso cuando la Resolución 181 sobre la partición de la tierra obligaba a Ben-Gurión a retroceder en su postura, es de todos sabido que el porcentaje de las divisiones resulta mucho más favorable para el pueblo judío, y más aún, la ambición de este líder se vería reflejada en la carrera armamenista de Medio Oriente, que se enfocó en desplazar a los árabes fuera del Estado judío y expandirse al ganar las múltiples guerras contra sus vecinos. Esta postura cobra mayor fuerza si tomamos en cuenta el análisis del periodista español Miguel Ángel Bastenier sobre la revisión histórica de los textos del historiador judío Ilan Pappé, quien hace una valoración bastante crítica del plan de limpieza étnica sobre el que se funda el Estado de

---

[19] Hans Küng, *El Islam* (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 529.

[20] Küng, 531.

Israel, tal como fue diseñado en una estrategia con pasos muy específicos, Plan Dalet, que incluía políticas de desplazamiento forzoso, mediante el uso de la fuerza y la persuasión violenta. Esta situación redujo considerablemente el número de árabes en la región, que antes de 1948 ascendía a cerca de un millón, luego de la implementación del Plan Dalet en mayo de 1948 se podían contar escasos 150,000.[21] Cabe mencionar, como señala el propio Pappé, que como resultado de la implementación de dicho Plan, se ubicarían dentro del territorio del Mandato los primeros asentamientos judíos en las zonas aledañas o en zonas densamente pobladas por árabes, lo que sin duda puede ayudarnos a comprender el sentimiento de despojo que esgrimen los palestinos y que de manera más significativa representa el anuncio de la larga historia de conflictos entre ambos pueblos peleando por un mismo territorio.[22]

Es justamente en este contexto de marginación y pobreza –y de despojo, desde el punto de vista extremista–, donde las organizaciones más radicales proveerán a la población palestina de una voz y una respuesta a sus demandas más básicas, alimento, casa y seguridad frente a un Estado que desde su perspectiva los vino a despojar de sus pertenencias y a expulsarlos de su tierra. Esto nos obliga a reconocer que más allá de la corriente radical, el pueblo palestino encontrará un refugio espiritual con un marco de acción claro, que terminará por dotar de legitimidad las propuestas más simples, pero también más radicales, retomadas en principio por todos los grupos terroristas y resumidos en una sola: buscar la desaparición del Estado de Israel por cualquier medio; baste recordar que el propio Al-Fatah surge como organización con el mismo ideal, que años más tarde abandonaría y que sería retomado por Hamas.

Si sumamos el análisis de la postura anterior a la circunstancia de marginación política y social que se vive en Palestina y más específicamente en Gaza, donde la situación encuentra su punto más grave, es fácil ver el surgimiento de organizaciones

---

[21] Miguel Ángel Bastenier, "Una tierra con pueblo", *El País,* 1 de marzo. Consultado en <http://elpais.com/diario/2008/03/01/babelia/1204332613_850215.html.2008>.

[22] Ilan Pappé, *La limpieza étnica de Palestina* (Barcelona: Crítica, 2008), 414.

como Hamas, que inician prometiendo el final de dicha opresión al eliminar al opresor y que a su vez diseñan una campaña de apoyo básico a la población, podemos entender no sólo la relevancia de este actor, también la voluntad de la gente para fortalecer su identidad a través del discurso islamista –como el planteado por Qutb–, y canalizarlo en apoyo a los ataques terroristas a través del martirio voluntario como única alternativa para acabar con el opresor, que además representa todos los vicios que la identidad religiosa definida desde la cima crítica y utiliza como argumento para explicar la realidad que se vive. Incluso en este escenario, podríamos pensar en un posible desvanecimiento del "judío" en el discurso islamista, toda vez que al pretender justificar sus actos violentos –que de alguna manera son mal vistos por el Corán– argumentan que buscan la realización de una comunidad islámica libre, como dan cuenta los folletos de la Asociación de Estudiantes Musulmanes en la Universidad de Al-Minya, recuperados por Emmanuel Sivan, donde los alumnos influios por la Hermandad de Qutb, afirman que el objetivo último de la *yihad* es la liberación de la humanidad de la dominación del hombre por el hombre.[23]

Ahora, si retomamos la parte histórica de la evolución de Hamas, no podemos dejar de reconocer que la fuerza y apoyo con los que actualmente cuenta se deben, en gran medida, a las acciones de los israelíes, quienes incluso antes del estallido de la primera Intifada, observaron en el surgimiento de Hamas no una amenaza directa, sino la oportunidad de debilitar a su principal enemigo, la Organización para la Liberación Palestina (OLP) de Yasser Arafat. Después, cuando la Intifada[24] desarrolló su propio

[23] Sivan, 65.

[24] Es importante recordar que la Intifada, o mejor dicho las dos Intifadas, serán un levantamiento social en contra de las condiciones en las que la población palestina vive desde la creación del Estado de Israel y que si bien van a obedecer a razones muy particulares y diferentes una de otra, comparten la característica esencial de ser movimientos de la gente, despolitizados en principio y que surgen como reacción natural a la desesperación de su situación de opresión. Esto nos permitirá mantener la claridad ante las descripciones que se hacen del conflicto ya que la primera Intifada (sacudida) tiene lugar aun

momento y cuando los elementos islamistas armados recurrieron a tácticas violentas en contra de objetivos israelíes, los oficiales encargados de la seguridad israelí terminaron por descubrir que Hamas era un enemigo más fuerte incluso más que la misma OLP. Se creía que al haber un grupo que no concordaba con la ideología de la OLP y Al-Fatah, que se consideran más seculares, se crearía caos y crisis en Palestina, lo que generaría un debilitamiento del movimiento en contra de Israel. Es por eso que la primera Intifada delimitó cómo actuaría Hamas en cuestión de las acciones violentas que llevaría a cabo a partir de ese momento y hasta nuestros días. Hamas se ha convertido, por un lado, en un movimiento ideológico que encuentra en el Islam su guía principal, mientras que, por el otro, se ha consolidado como uno de los grupos políticos y militares más importantes, sobre todo en la región de Gaza donde encabeza el gobierno y desafía el liderazgo y el poder de la Autoridad Palestina; se ha vuelto un elemento imprescindible en la negociación interna, donde incluso tiene mayor número de seguidores de los que alguna vez tuviera Mahmoud Abbas, e incluso el mismo Yasser Arafat.

Pero es sin duda su ala militar la que lleva a la práctica la expresión de resistencia en contra de Israel. La denominación de los grupos militares conocidos como brigadas Izzedine Al

---

antes de que se cree una autoridad palestina unificadora como tal, aunque ya se reconocía a Arafat y a su partido, la OLP, como los líderes del movimiento, mientras que la segunda se desarrollará cuando ya existía una Autoridad Palestina (ANP), pero con poco espacio de negociación para resolver el conflicto y con una incapacidad práctica para hacer frente a la fuerza del Estado de Israel. En este sentido, al verse rebasada la Autoridad por los problemas sociales, se desencadenará una nueva sacudida enfocada más en reclamos sociales que políticos. De ahí la importancia de identificar en estos dos movimientos el clímax del surgimiento y consolidación de grupos más extremistas que prometían atender las demandas que ni la OLP, en su postura más radical, ni la ANP en su postura más moderada habían podido solucionar. Luego entonces hacía falta, al menos desde el punto de vista del clamor social, una organización dispuesta a retomar las posturas radicales, toda vez que el camino pacífico y negociador no había rendido ningún fruto. Es justo en ese proceso donde vamos a poder insertar con claridad el surgimiento de la segunda ola de organizaciones radicales en territorio palestino, la primera Al-Fatah que termina cuando se convierte en la ANP y la segunda, Hamas.

Qassam, se adjudica la mayor parte de los ataques suicidas en contra de Israel. Aunque opera de forma clandestina, es una de las fuerzas más importantes dentro de Hamas que opaca a otro grupo radical, la Jihad Islámica, cuyo tamaño en relación a los recursos que posee es mucho menor al de Hamas.

Además del ala militar, otra de sus fortalezas es el ya mencionado programa de ayuda social que en materia de credibilidad compite con la OLP, que durante la época de Arafat era visto como un partido corrupto; dichas acusaciones incluían e incluyen al líder palestino Mahmoud Abbas a quien incluso se le llegó a comprobar la propiedad de una villa en la zona de Gaza, que era utilizada como cárcel por las fuerzas de Hamas, donde han encerrado a diferentes miembros de Al-Fatah que pugnan por el debilitamiento de Hamas en la región.

Como ya se mencionó, Hamas busca extender su influencia a través de programas sociales y de bienestar social que no derivan de algún tipo de autoridad clerical, sino que apelan a un nacionalismo mucho más arraigado a la creación del Estado palestino, a tal grado que aceptó formar un gobierno de coalición con Al-Fatah desde marzo de 2009 con el objetivo de llevar la identidad nacional al mismo gobierno palestino. Todo este argumento se torna más relevante si analizamos las condiciones económicas de marginación y pobreza que se viven en la franja de Gaza y que en mayor o menor medida son atribuibles a las acciones de *seguridad* definidas por el gobierno israelí. Para este efecto podemos retomar las cifras que brinda el Banco Mundial sobre los indicadores de desarrollo del año 2009 y cumplimiento de los Objetivos del Milenio de Naciones Unidas (ver Anexo 1). Aquí observamos claramente[25] cómo después del año 2000 –con la firma de los acuerdos de Paz en Campo David, cuando se definió la hoja de ruta y se pensaba que el conflicto podría estar cercano a su fin, y justo antes de la segunda Intifada, los porcentajes de empleo en el área eran bastante favorables y habían vivido un incremento sostenido

[25] Los datos a los que se hace referencia en esta argumentación se encuentran sombreados en el Anexo para su fácil identificación.

en los últimos dos lustros– y hasta el final de la segunda Intifada en 2005, se observa una disminución en los porcentajes de empleo que no había podido ser revertida hasta hace un par de años. Esto representa un gran caldo de cultivo para el movimiento islámico, en particular para Hamas, ya que no hace falta decir mucho acerca de la relación entre el número de personas empleadas y los patrones de pobreza. Esto se complica más si analizamos las disminuciones en el ingreso nacional bruto que llegan a cerca de 17%, para los años con los que se cuenta con la información, a la vez que la población ha aumentado casi en 50% en los últimos 23 años. No es coincidencia que la mayoría de quienes apoyan al Movimiento de Resistencia Islámico sean jóvenes veinteañeros, que de acuerdo con el reporte de 2008, emitido por la División para el Norte de África y el Medio Oriente de *Human Rights Watch,* alcanzaron una cifra cercana a 45% desde que comenzó el bloqueo de Israel a Gaza en 2007, comparado con 25% en Cisjordania.[26]

Finalmente, si conjugamos estos factores con el aumento de casi el doble en el número de personas en condiciones de desnutrición en un periodo de 10 años, podemos forjarnos una idea clara del panorama social que se vive en la región, lo que repercute en mayor desesperación social y permite que sean cada vez más apoyados los discursos de los grupos islamistas que culpan a Israel de esta situación, como revisamos al principio, en el caso de la argumentación de Meshal. Por último, si sumamos a este desolador escenario la expansión de ideas, como la de *yahiliya,* presentada por Qutb, culpando a la perversión del camino recto del Islam y a la pérdida de Dios en la definición de todos los actos de la vida como argumentos religiosos, para explicar por qué la comunidad musulmana está siendo castigada (algo que también se encuentra en el párrafo introductorio de la carta fundacional de Hamas), no resulta difícil comprender el éxito ideológico y político del islamismo encabezado por Hamas, las soluciones que propone y los avances que ha alcanzado en el corto plazo.

[26] Memarian, 2008.

A este respecto, encontramos un ejemplo concreto en la nota publicada por la agencia AP en febrero de 2009 sobre los empleos ofrecidos por Hamas. El artículo plantea la relación entre el desempleo –ya mencionado– y las ofertas que brinda el gobierno de Hamas para paliarlo: mil vacantes de policías para la seguridad pública tuvo como resultado la aplicación de más de 15,000 personas para el puesto. Pero lo más relevante no son las cifras, sino los argumentos de los entrevistados, y en estas líneas podemos recuperar dos de ellos. En el primero, de nombre Majd Subah de 20 años dice: "No me interesa el trabajo policial. No me interesa Hamas ni su ideología islámica. Me interesa el salario, ¿qué más? Si hubiera otra opción para trabajar la tomaría". En el segundo, otro joven de 20 años llamado Mahmoud Douda, que para el momento del reportaje ya había conseguido el empleo con un salario de 260 dólares al mes, luego de haber sido despedido de su trabajo en los túneles donde ganaba cerca de 26 dólares mensuales declaró: "No pertenezco a ningún grupo político, pero trabajaría para cualquiera que me dé un trabajo. Hamas o no Hamas, la gente quiere trabajar".[27] Entonces podemos encontrar la respuesta a las muchas preguntas formuladas para entender el apoyo que tiene Hamas en la región, aun y cuando juegue del lado moderado político o del lado islamista radical.

A pesar de todo lo que he mencionado y de las diferentes apreciaciones y valoraciones morales que se pueden desprender sobre el actuar del grupo, es importante tener en cuenta que, no obstante los programas sociales, políticos o económicos como el ejemplificado en líneas anteriores, Hamas también se encuentra integrado por dos alas, que en sentido amplio, actúan tal con apego a la *sharia,* de la que resulta complicado hacer una evaluación adecuada sin conocer de manera clara los argumentos plasmados en ella. Asimismo, el grupo ha definido sus propios principios en una carta que a grandes rasgos da clara muestra de la ideología bajo la que se desarrolla, teniendo entre los más significativos la idea de que Israel existirá hasta que el Islam lo elimine, toda vez

[27] Ben Hubbard, "Most Hamas applicants only want jobs", *Associated Press,* 16 de febrero de 2010.

que el movimiento de Resistencia Islámico (que es realmente la traducción del acrónimo Hamas) considera la Palestina histórica uno de los lugares consagrados a la comunidad musulmana, por ende, la única forma de resolver el conflicto es mediante la *yihad,* ya que las conferencias y acuerdos internacionales no han logrado alcanzar la paz en la región, donde, por cierto, cada vez resulta más complicado determinar cuál de las partes es la responsable de romper los acuerdos de cese al fuego y las agresiones en contra de su opositor.

Aunque todo lo anterior hace referencia a la evolución de Hamas y a su orientación ideológica frente al conflicto con Israel, Hamas también surge como consecuencia de la crisis política, social y religiosa que se vive al interior del Islam, pero especialmente entre la *umma,* donde considera que se ha perdido la esencia de comunidad en un momento en que el propio Islam, en cuanto a forma de vida, se encuentra corrompido, lo que hace necesario retornar al camino del bien islámico, desechar lo malvado –en particular por supuesto, la presencia de los infieles (léase los judíos, más que los cristianos) en suelo sagrado– y derrotarlo para obtener una verdadera patria, una comunidad musulmana pura en la casa del Islam. Siendo este grupo islámico al que mayor número de víctimas israelitas se le atribuyen en su lucha, mantiene siempre en su pensamiento la idea de que Alá será su ayudante en esta batalla de recuperación del territorio sagrado y en el posterior establecimiento de un estado islámico en la región.

Hasta aquí hay que ser muy cuidadosos con el análisis de este tipo de grupos. Si quisiéramos resumir lo que hasta ahora he dicho, podríamos caer en el error de considerar a Hamas como un grupo menos apegado a la tradición islámica radical a medida que su importancia ha ido creciendo dentro del conflicto. Lo que en verdad debe llamar nuestra atención es la dinámica constante que le permite al grupo moverse de un lado a otro desde la esfera del Islam radical, hasta la esfera del Islam político, de acuerdo con el desarrollo de los eventos en tierra palestina.

Si intentamos retomar la esencia islámica dentro de Hamas tendríamos que remitirnos al Convenio del Movimiento

creado a fines de la década de 1980 que sirvió de guía para la agrupación a medida que la OLP y, posteriormente, la Autoridad Palestina cedían en las negociaciones frente a Israel y perdían el control del territorio. Dicho convenio adopta como idea central el rechazo a la presencia de Israel en territorio palestino y su fuerte convicción de recurrir a cualquier medio para cumplir su objetivo. De esta manera, Hamas plantea el desarrollo de la *yihad* como un deber personal religioso inherente a todo musulmán, dejando de lado cualquier posibilidad de acuerdo político que comprometa la integridad del territorio palestino como patrimonio sacro del Islam.

Finalmente, la postura de Hamas respecto al conflicto –tomando en consideración esta serie de principios– incluye la animadversión respecto a las ideas nacionalistas seculares promovidas durante largo tiempo por Arafat, argumentando que la corrupción de los valores islámicos es, precisamente, uno de los principales problemas que agravan la situación palestina, por lo cual no sólo es necesario volver a los principios básicos establecidos en el Corán, sino garantizar su dispersión a lo largo de la región de forma simultánea a la expulsión de los judíos de la tierra palestina. En este sentido recobra fuerza la postura de Qutb, que retoma la importancia de su concepto de barbarie o *yahiliya* occidental que ha llegado hasta la tierra del Islam y que pretende secularizarlos. Si quisiéramos legitimar este argumento (aunque por sí solo no tiene mucha fuerza) bastaría con analizar la expansión de Occidente en tierra del Islam, tomando como ejemplo simple la secularización de Irak a raíz de la última intervención de Estados Unidos. Si retomamos a Qutb, encontramos que esta modernización es sólo un nuevo tipo de barbarie que se caracteriza por sociedades desintegradas, depravación y decadencia social y moral y la única forma de eliminarlo es reintegrando a Alá y al Islam como principios rectores del devenir social, lo que nos llevaría de regreso a los objetivos religiosos de Hamas en cuanto a la búsqueda del restablecimiento de la paz y la *sharia* en la casa del Islam, aún y si esto significa la expulsión del Estado de Israel de dichos territorios. Postura que, por cierto, concuerda también

con los argumentos de otros líderes de la región como el propio Ahmadineyad en Irán, o la comunidad wahabí en Arabia Saudita.

Para retomar lo que he venido señalando, la postura de Hamas respecto al proceso de paz se adhiere a la Carta de 1988, sin embargo, como señala el investigador de Hamas y colaborador del *Council of Foreign Relations*, Muhammad Musli, esta postura también trasciende del plano dogmático hacia la inclusión de las condiciones sociopolíticas de los grupos palestinos, los cuales difieren en sus niveles de bienestar, otorgando oportunidades y escenarios distintos que eventualmente dan forma a los medios, estrategias y políticas adoptados por los grupos para la obtención gradual o radical de sus objetivos.[28]

En este sentido, Hamas se ha visto influido por la proveniencia de muchos de sus miembros a través de los campos de refugiados en la Franja de Gaza y Cisjordania los cuales inspiran la animadversión por los acuerdos de paz no sólo porque éstos sugieren el quebrantamiento de los principios islámicos que he señalado anteriormente –el carácter sacro de la región y el deber inherente a todo musulmán por protegerla–, sino también porque en el plano político y social estos acuerdos no son considerados justos y mucho menos legítimos dadas las restricciones políticas y económicas que en ellos se establecen, relacionadas principalmente con cuestiones administrativas –fiscales– y de representatividad.

Asimismo, la prácticas israelíes dificultan la aceptación de los acuerdos de paz por parte de Hamas dada la ocupación constante de los territorios externos a las fronteras establecidas a partir de la formación de Israel como Estado soberano, con lo cual se confirma, de acuerdo con la perspectiva de Hamas, lo establecido en el Convenio que mencioné anteriormente sobre los deseos de expansión de Israel aun por encima de la "legalidad" interna-

[28] Muhammad Musli, *The Foreign Policy of Hamas* (Nueva York: Council on Foreign Relations). Consultado en <https://www.google.com.mx/search?q=MUSLIH%2C+Muhammad.+1999.+The+Foreign+Policy+of+Hamas&oq=MUSLIH%2C+Muhammad.+1999.+The+Foreign+Policy+of+Hamas&aqs=chrome..69i57.2424j0j4&sourceid=chrome&es_sm=91&ie=UTF-8. Pdf. 1999>.

cional, baste a este respecto mencionar brevemente los bloqueos israelíes a la región de Gaza que impiden incluso el tránsito de alimentos y medicinas al interior de este territorio y ni qué decir del tránsito de personas. Esta situación desencadenó una nueva ola de tensiones entre israelíes y palestinos, y llevó a un conflicto que costó la vida de cientos de civiles en ambos lados en enero de 2009, que fue evaluado por el jurista judío Richard Goldstone como un ataque que viola el cumplimiento de todos los acuerdos internacionales firmados anteriormente y que obligó al Consejo de Derechos Humanos de la ONU a considerar a Israel y Hamas como responsables de cometer crímenes de guerra, sin que hubiese mayores represalias para ninguno de ellos.

Aun cuando gran parte de las denuncias civiles por este tipo de enfrentamientos siempre hacen referencia al desproporcionado uso de la fuerza israelí, comparado con el arsenal que tiene Hamas, también se puede apreciar que la postura de este último se encuentra orientada a rechazar los acuerdos que permitan culminar con el eventual término del conflicto, no sólo por cuestiones religiosas, sino políticas, económicas y sociales que afectan a una nación con el legítimo derecho a la autodeterminación. En este sentido, aunque se han presentado fases en las que se establecen ciertas treguas, Hamas ha dejado claro en repetidas ocasiones –incluso durante la administración de Mahmoud Abbas– que no apoyará ni colaborará con grupos o agentes que estén dispuestos a someter la voluntad del pueblo palestino y su deseo a la autodeterminación –política, económica y cultural– o que promuevan la fragmentación de Palestina, misma que deberá conservarse íntegra como condición para que Hamas considere una eventual cooperación en los procesos de paz.

El papel de Hamas y su propia reacción han demostrado que las decisiones de Abbas no involucran, o mejor dicho, no lo obligan a adoptar el mismo compromiso que Abbas adquirió con Israel. Hamas ha impuesto sus propias condiciones para suspender actividades militares, entre las que destacan el cese de los ataques a militantes de Hamas, además de que Israel deje de incursionar en territorio palestino. Incluso en el ámbito interno,

Hamas ha demostrado su importancia en el desarrollo de la hoja de ruta, siendo la aprobación del grupo un aspecto importante señalado por el entonces primer ministro Mahmoud Abbas como clave para iniciar los pasos establecidos en la hoja de ruta. Lo que busca el ex primer ministro, es asegurar la cooperación de los grupos militantes en Palestina, de ahí la importancia de la coalición que han formado y que especialmente después de la poco exitosa cumbre de Annapolis en 2007 representa un nuevo acercamiento al Islam político por parte de Hamas, que en palabras de Meshal puede llevar al fin pacífico del conflicto, siempre y cuando Israel dé el primer paso, poniendo fin a la ocupación en Gaza y aceptando adoptar compromisos al mismo nivel que los que adquiera la contraparte palestina. Lo que nos lleva al lugar común de las partes en conflicto que demandan que sea la otra quien dé el primer paso. Entonces, sería más útil retomar la idea de tener la principal fuente de legitimidad en la *sharia* y utilizarla con la idea de alcanzar la paz, tal como indica el Corán en la sura 8.61, en la que comanda a los musulmanes a inclinarse hacia la paz cuando el enemigo también lo haga. En cuanto los israelíes se retiren de los territorios ocupados debe cesar también el terrorismo palestino, para que puedan satisfacerse las razonables reivindicaciones de los palestinos al tiempo que se concretan en la práctica las garantías de paz para Israel. De lo contrario, seguiremos ante un conflicto que viene y va por el sinuoso camino de la paz, sin querer detenerse para asegurarla, como se ha vuelto característico en esta disputa.

Anexo 1

Millennium Development Goals	1990	1995	2000	2005	2008
Goal 1: Eradicate extreme poverty and hunger					
Employment to population ratio, 15+, total (%)	*29*	33	34	31	*32*
Employment to population ratio, ages 15-24, total (%)	*19*	21	22	17	*16*
GDP per person employed (annual % growth)	..	..	..	..	..
Income share held by lowest 20%	..	..	..	..	..
Malnutrition prevalence, weight for age (% of children under 5)	..	..	..	..	..
Poverty gap at $1.25 a day (PPP) (%)	..	..	..	..	..
Poverty headcount ratio at $1.25 a day (PPP) (% of population)	..	..	..	..	..
Prevalence of undernourishment (% of population)	..	*8*	..	15	..
Vulnerable employment, total (% of total employment)	..	*38*	29	36	*36*
Goal 2: Achieve universal primary education					
Literacy rate, youth female (% of females ages 15-24)	..	*97*	..	*99*	*99*
Literacy rate, youth male (% of males ages 15-24)	..	*97*	..	*99*	*99*
Persistence to last grade of primary, total (% of cohort)	..	..	99	*99*	*99*
Primary completion rate, total (% of relevant age group)	..	88	103	95	*83*
Total enrollment, primary (% net)	..	..	99	82	*77*
Goal 3: Promote gender equality and empower women					
Proportion of seats held by women in national parliaments (%)	..	..	..	..	..
Ratio of female to male enrollments in tertiary education	..	..	92	103	*122*
Ratio of female to male primary enrollment	..	99	100	99	*100*
Ratio of female to male secondary enrollment	..	..	106	105	*106*
Share of women employed in the nonagricultural sector (% of total nonagricultural employment)	..	*15.3*	13.5	16.1	*17.1*
Goal 4: Reduce child mortality					
Immunization, measles (% of children ages 12-23 months)	..	..	..	..	..
Mortality rate, infant (per 1,000 live births)	33	28	26	24	*24*
Mortality rate, under-5 (per 1,000)	38	32	29	28	*27*
Goal 5: Improve maternal health					
Adolescent fertility rate (births per 1,000 women ages 15-19)	..	*107*	99	85	*79*
Births attended by skilled health staff (% of total)	..	*95*	97	97	*99*
Contraceptive prevalence (% of women ages 15-49)	..	*42*	..	*50*	*50*
Maternal mortality ratio (modeled estimate, per 100,000 live births)	..	..	..	..	..
Pregnant women receiving prenatal care (%)	..	..	96	*99*	*99*
Unmet need for contraception (% of married women ages 15-49)	..	..	..	..	..
Goal 6: Combat HIV/AIDS, malaria, and other diseases					
Children with fever receiving antimalarial drugs (% of children under age 5 with fever)	..	..	..	..	..
Condom use, population ages 15-24, female (% of females ages 15-24)	..	..	..	..	..
Condom use, population ages 15-24, male (% of males ages 15-24)	..	..	..	..	..
Incidence of tuberculosis (per 100,000 people)	35	32	26	21	*20*
Prevalence of HIV, female (% ages 15-24)	..	..	..	..	..
Prevalence of HIV, male (% ages 15-24)	..	..	..	..	..
Prevalence of HIV, total (% of population ages 15-49)	..	..	..	..	..
Tuberculosis cases detected under DOTS (%)	..	..	15	3	*5*
Goal 7: Ensure environmental sustainability					
CO2 emissions (kg per PPP $ of GDP)	..	..	..	..	..
CO2 emissions (metric tons per capita)	..	..	..	..	..
Forest area (% of land area)	1	*1*	1	1	..
Improved sanitation facilities (% of population with access)	..	80	80	*80*	*80*
Improved water source (% of population with access)	..	96	93	*89*	*89*
Marine protected areas, (% of surface area)	..	..	..	..	..
Nationally protected areas (% of total land area)	..	..	..	..	..
Goal 8: Develop a global partnership for development					
Aid per capita (current US$)	..	208	219	323	*504*
Debt service (PPG and IMF only, % of exports, excluding workers' remittances)	..	..	..	..	..
Internet users (per 100 people)	0.0	..	1.2	7.0	*9.6*
Mobile cellular subscriptions (per 100 people)	0	1	6	32	*28*
Telephone lines (per 100 people)	*3*	3	9	10	*9*
Other					
Fertility rate, total (births per woman)	*6.3*	5.8	5.1	4.6	*4.6*
GNI per capita, Atlas method (current US$)	..	*1,510*	1,600	1,290	..
GNI, Atlas method (current US$) (billions)	..	*3.8*	4.7	4.5	..
Gross capital formation (% of GDP)	..	35.4	32.7	25.7	..
Life expectancy at birth, total (years)	*69*	70	72	73	*73*
Literacy rate, adult total (% of people ages 15 and above)	..	*86*	..	*93*	*94*
Population, total (millions)	2.0	2.4	2.9	3.5	3.8
Trade (% of GDP)	..	83.1	87.2	82.2	..
Source: World Development Indicators database					

Figures in italics refer to periods other than those specified.

Page: Country: West Bank and Gaza **Row**: Series **Column**: Time

Medio Oriente: Estado-Nación, panarabismo e Islam

Zidane Zeraoui

El término Medio Oriente[1] se impuso desde hace un siglo bajo la influencia británica sobre una región de trayectoria histórica milenaria. Esta región ha sufrido distintas invasiones desde la época faraónica hasta la dominación árabo-islámica, en el siglo VII, que le impregnó sus rasgos actuales. Podemos definirlo como el conjunto de países de Asia occidental y sur-occidental, desde Turquía hasta Irán y de Transcaucasia hasta la península arábiga, incluyendo Egipto.

El territorio fue conquistado e islamizado en menos de un siglo, mas no homogeneizado en la cuestión étnica, y en ocasiones tampoco lingüísticamente, esto plantea una cuestión esencial en la actualidad sobre la identidad nacional.

> En la década del 680, en las montañas de lo que en la actualidad es el sureste de Turquía, en un monasterio remoto junto al que pasa veloz el río Tigris, un monje llamado Juan Bar Penkaye se había dedicado a la tarea de componer un compendio de la historia mundial. Cuando llegó el momento de escribir acerca de la historia de su propia época, hubo de reflexionar sobre la conquista árabe de Oriente Próximo, que aún formaba parte de la memoria viva. Al considerar estos espectaculares acontecimientos, el cronista se preguntaba desconcertado: "¿Cómo consiguieron unos hombres desnudos, que cabalgaban sin armaduras ni escudos, ser capaces de vencer […] y humillar el espíritu orgulloso de los persas?[2]

---

[1] Para designar a esta región se usan de manera indistinta los términos de "Medio Oriente", "Oriente Medio", "Oriente Próximo", "Asia Suroccidental", etcétera.

[2] Hugh Kennedy, *Las grandes conquistas árabes*, Luis Noriega, trad. (Barcelona: Crítica, 2007), XXIII.

Pero no sólo los persas fueron conquistados, sino una vasta región que adoptó la fe islámica. Las conquistas árabes tuvieron un tremendo impacto en la historia humana y las consecuencias de esos años tumultuosos han dado forma al mundo en el que actualmente todos vivimos. Sin embargo, en la identidad arabo-islámica del Oriente Próximo actual no hay nada inevitable. En el año 632, el Islam no era más que la religión de algunas tribus de lengua árabe que vivían en la Península Arábiga y en los márgenes del desierto de Siria e Irak. La mayoría de la población en Siria hablaba griego o arameo; la mayoría de quienes vivían en Irak hablaba persa o arameo; en Egipto la población hablaba griego o copto; en Irán, pahlaví; en el norte de África, latín, griego o bereber. En Egipto y el norte de África, territorios en los que hoy pensamos como básicamente islámicos, no había musulmanes y, de hecho, tampoco hablantes de árabe; lo mismo puede decirse de Irán y Afganistán. Las dimensiones y la velocidad de la transformación que tuvieron lugar son asombrosas; un siglo después de la muerte del Profeta, todos estos países, junto con España, Portugal, Uzbekistán, Turkmenistán y el sur de Pakistán (Sind), estaban gobernados por una élite musulmana que hablaba árabe, y en todos ellos la población local estaba empezando a convertirse a la nueva religión.[3]

Precisamente, por la rapidez de la islamización, pero no de la conversión lingüística o de la asimilación étnica, este vasto conjunto fuertemente marcado por la religión musulmana se debate entre su ser de Estado-Nación, su arabismo y su orientación religiosa.

Para entender la constitución del Estado-Nación en el mundo islámico debemos analizar tres modelos que dominaron el panorama político árabe desde la caída del Imperio otomano: el laicismo del kemalismo, el secularismo del Ba'th y el modelo conservador saudí que responden a diferentes facetas de la problemática religiosa, pero que sobre todo dan distintas respuestas de la cuestión central en la conformación de un Estado-Nación, y a la convivencia entre modernidad e Islam.

3 Hugh Kennedy, *Las grandes conquistas árabes,* XXV y XXVI.

Antes de la primera Guerra Mundial, el Estado-Nación de influencia europea sustituye al régimen multinacional y multiconfesional de la época otomana. En el Medio Oriente este proceso de construcción territorial tuvo lugar mientras se acrecienta el sentimiento nacionalista local. La ideología nacionalista, nacida de la confrontación con la superioridad técnica e intelectual de Occidente, logró sin embargo cierta eficacia a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, gracias al progreso de la educación y al desarrollo de la prensa,[4] pero se refuerza bajo el impulso de las guerras de descolonización e independentistas. Este concepto europeo, retomado por las élites de los pueblos colonizados, sirve para movilizar las masas contra la dominación extranjera. En el mundo árabe, el nacionalismo que emerge es antieuropeo y antiotomano a la vez. En el corazón del Imperio este sentimiento es apoyado por el movimiento de los Jóvenes Turcos,[5] en tanto, movimientos similares se desarrollan en otras regiones del mundo islámico como Afganistán, Argelia o Persia.

El legado otomano

En toda la región, las estructuras sociales tradicionales estaban fundadas sobre una yuxtaposición compleja entre grupos étnicos, lingüísticos y religiosos muy distintos. La sociedad estaba segmentada y el único lazo que predominaba era la pertenencia a la tribu, al clan o al grupo. Una relación estrecha que Ibn Jaldún

---

[4] La introducción de la imprenta en el Mundo Islámico es relativamente reciente. La primera imprenta se erige en 1816 en Egipto bajo el impulso de Mohamed Alí, gobernador del país y varias décadas más tarde tendrá un desarrollo a nivel regional. Cfr. George Antonius, *The Arab Awakening* (Nueva York: Capricorn Books, 1965).

[5] Cfr. Francisco Veiga, *El turco: diez siglos a las puertas de Europa* (Madrid: Debate, 2006).

denomina la *asabiya*.[6] Sólo las minorías religiosas (la *gente del libro*[7]) son oficialmente reconocidas y organizadas en *millets*.[8] Un millet reagrupa una comunidad sobre la base de la religión y es reconocida como tal por la administración imperial otomana, aunque sin disponer de una base territorial. Gozan de amplias libertades en el campo del culto, de la educación e incluso del derecho civil y familiar basado en los principios religiosos de cada comunidad.

La comunidad religiosa se constituye así en un elemento referencial básico. Cada comunidad identificada por su religión o doctrina religiosa es gobernada por una autoridad específica, regida por sus propias instituciones orgánicas y sometida a una jurisdicción formada por miembros pertenecientes a la jerarquía religiosa reconocida por el Estado otomano, que le ha otorgado competencias para aplicar sus leyes y costumbres, e incluso el derecho particular para el estatuto personal (matrimonios, herencias, divorcios, etcétera).

---

[6] Cfr. Ibn Jaldún. *Muqaddima. Kitãb al-'Ibar wa-dîwãn al-mubtada' wa-'l-abar fi aiyãm al-'arab wa-'l-'agam wa-'l-barbar wa-man 'ãsarahum min dawi 's-sultãn al-akbar wa-huwa tãrîh wahîd 'asrihî al-'allãma 'Abd-ar-Rahmãn Ibn-Jaldûn al-*Magribi (Los prolegómenos. El libro de los relatos de lo que pasó durante la época de los árabes y de los beréberes y lo que sucedió bajo el Sultán Al Akbar y es la historia relatada por el sabio Abdel Rahman Ibn Jaldún el-Magrebino), El Cairo: al-Matba'a al-Adabîya, 1900 (edición en árabe, pero existe una traducción del FCE en México, más accesible). También cfr. Abdeslam Cheddadi, *Ibn Khaldoun revisité*, Casablanca: Les Editions Toubkal, 1999 y Roberto Marín Guzmán "Ibn Khaldun (1332-1406) y el método científico de la historia", *Revista Estudios*, Universidad de Costa Rica, julio de 1985, núm. 6.

[7] El Corán define a los cristianos y a los judíos como a la "gente del libro", es decir poseedores de una religión revelada. Cfr. s/a, *El Corán* (México: Editora Nacional, 1981).

[8] S/a "millet", *Wikipedia,* consultado en http://en.wikipedia.org/wiki/Millet_(Ottoman_Empire) Millet es un término para las comunidades de las minorías religiosas dentro de un más amplio Estado de religión diferente. Generalmente se utiliza para referirse a las comunidades dentro del Imperio otomano, pero que data de varios siglos antes, en la medida que fue utilizado para las Iglesias del Este bajo el Zoroastra Imperio Sasánida Persa en el siglo IV. En el siglo XIX, con las reformas otomanas Tanzimat, el término fue utilizado para la protección legal de las minorías religiosas fuera del dominante sunnismo. Millet viene del árabe y significa "nación". El sistema del Millet en la ley islámica fue llamado un ejemplo temprano de un premoderno pluralismo religioso.

Este reconocimiento termina, de hecho, por consolidar los particularismos religiosos y étnicos. Así, el propio Imperio otomano favoreció la permanencia, a través de un sistema multinacional-multiconfesional, y la pervivencia de las particularidades de las minorías que, con el advenimiento de los nacionalismos, lograran dislocar el Imperio.

La nueva organización y construcción del Estado-Nación

Un Estado-Nación por definición reconoce ciudadanos iguales en derechos. Al buscar las coincidencias de los diferentes grupos comunitarios con el nuevo territorio nacional, el nacionalismo introdujo un elemento de rigidez en sociedades complejas y volvió la cohabitación política más conflictiva, en un espacio donde habían desaparecido las antiguas fronteras y los privilegios de ciertas comunidades, tanto rurales como urbanas, del imperio multinacional otomano y, al mismo tiempo, limitaba el arbitraje del soberano. Así toda mediación entre el poder y el individuo por los cuerpos gubernamentales dejó de existir. Sacudidos por las contestaciones comunitarias y confrontados con los problemas de la modernización económica y social, los nuevos Estados encuentran un sinnúmero de dificultades para ejercer su función básica de integración que los creó y los legitima.

Las políticas de modernización

Los Estados-Nación creados, muy a menudo, están personificados y encarnados por los grandes líderes carismáticos y mesiánicos que buscan sentar y consolidar su poder con base en ambiciosos planes políticos de modernización. Mustafa Kemal en Turquía,[9] y más tarde Reza Sha Pahlevi en Irán, Gamal Abdel Nasser en Egipto, Burguiba en Túnez, Saddam Hussein en Irak, Bumedien en Argelia y Kadafi en Libia, buscaron crear un Esta-

[9] Para más información sobre la emergencia de la República turca cfr. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

do moderno sobre la base de una laicidad para el primero, pero fundamentalmente secularizante para los siguientes.

Cada uno de estos líderes se identifica con uno o varios proyectos que se multiplican durante la segunda mitad del siglo XX, y que corresponden a la visión desarrollista de la época. En muchos países islámicos es el ingreso petrolero lo que permitió financiar los sueños de grandeza de los distintos líderes.

Sin embargo, es el kemalismo el prototipo de un vasto movimiento de nacionalismo que busca conjugar un patrioterismo acentuado hacia una profunda voluntad de modernización. "Mustafa Kemal Ataturk era virtualmente desconocido hasta 1919, cuando toma el liderazgo de desmantelar el plan de los Aliados Victoriosos de partición de Turquía del corazón del Imperio otomano. Divide a los aliados, derrota al último de los sultanes y consolida el territorio nacional turco, volviéndose el primer presidente de la nueva República en 1923, y rápidamente creó su propia leyenda".[10]

Por métodos voluntaristas y a menudo autoritarios, el poder kemalista impone una serie de medidas orientadas a modernizar e incluso occidentalizar Turquía.[11] Ataturk, el "Padre de los Turcos", reemplaza los tribunales islámicos por una justicia única y laica, combate las cofradías religiosas, hace adoptar un código civil calcado al modelo del suizo en 1926, suprime las escuelas y la enseñanza coránicas, prohíbe el velo para la mujer, decreta el uso del calendario gregoriano y el alfabeto latín.

En el plano nacionalista, lleva a cabo una política radical contra las minorías, sin otorgar ninguna concesión al estatuto particular de los grupos étnicos o religiosos como fueron los

---

[10] Andrew Mango, *Ataturk: The Biography of the Founder of Modern Turkey* (Gran Bretaña: Cambridge University Press, 2002), 12.

[11] Las medidas de Ataturk para occidentalizar a Turquía se asemejan mucho a la obra de Pedro el Grande en Rusia a finales del siglo XVII y principios del XVIII cuando la policía rusa obligaba a los *muyiks* (los campesinos) a rasurarse y quitarse su *chapka,* símbolos del "atraso" ruso. Cfr. Manfred Hellmann, *Rusia*, *Colección Historia Universal 30,* 14ª ed. (México: Siglo XXI Editores, 2003). En la Turquía kemalista, Ataturk adoptó medidas similares para eliminar los turbantes y otros símbolos islámicos.

millets. La política de turquización se aplicará sin reservas sobre todo en contra de los armenios (la masacre de 1915) y los kurdos.

El líder turco lanza ambiciosos proyectos de industrialización y las "chimeneas de las fábricas deben reemplazar a los minaretes" en un "país moderno". La occidentalización generalizada se apoya con una política de independencia nacional y un extremo nacionalismo.

La política kemalista, pero sin su ingrediente radicalmente laico; comienza en Egipto la década de 1950. En efecto, Nasser para financiar la construcción de la presa de Asuán (la *Gran Presa*) decide nacionalizar en 1956 el Canal de Suez, medida que simboliza la independencia "real" del país.[12]

Las nuevas élites del poder y la debilidad del Estado-Nación

Las nuevas élites del poder buscan el control estatal sobre la religión y la puesta en marcha de una cierta laicidad o secularización del país. Es una "religión laica" decretada e institucionalizada. Incluso existe un ministerio de asuntos religiosos que busca controlar las mezquitas y, en particular, el "sermón" del viernes,[13] que financia las mezquitas y su administración y controla los bienes religiosos para asegurarse de que el Islam se quede fuera de la política.

Las antiguas élites, muy a menudo grandes terratenientes o grupos ligados a los intereses extranjeros fueron totalmente eliminados en casi todos los países, salvo en el caso de algunas monarquías como Marruecos. Por otra parte, nuevas clases so-

[12] A pesar de toda la publicidad dada a la nacionalización del canal de Suez, de hecho, para el año 1968, Gran Bretaña debía regresar la vía acuática a Egipto. Cfr. Antonio Quintano Ripollés, *El canal de Suez* (Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1953), y Julio Elías Berríos Herrera, *El estatus jurídico del Canal de Suez: la Convención de Constantinopla del 29 de octubre de 1888* (Buenos Aires: s/e, 1987).

[13] De las oraciones del día, se acostumbra llevar a cabo la oración del mediodía del viernes, día sagrado semanal, en comunidad, en la mezquita. De allí la importancia política del control del rezo del viernes (llamado la *jotba,* el discurso) en donde el *imam*, el encargado de la mezquita quien dirige el rezo, puede convertirlo en un movimiento de masas contra las políticas gubernamentales.

ciales sin lazos con la tierra llegaron al poder, provenientes de la pequeña burguesía intelectual y comercial, o de grupos de funcionarios. Pero en muchos países fue el ejército el que tendría un rol central en la lucha para la emancipación nacional. De hecho, el cuerpo castrense controló los nuevos sistemas políticos de forma directa (dictaduras militares) o participó indirectamente en todas las esferas de la actividad política, económica o social del país.

Pero también el interminable conflicto árabe-israelí reforzó el papel del ejército, en particular en los países llamados del "frente".[14] La nueva construcción nacional se enfrentó a la supervivencia de prácticas sociales antiguas. En los países islámicos las lealtades estaban estiradas entre la solidaridad cercana (clan, familia en su amplia acepción, tribu, etc.) por un lado, y por el otro, el Estado y la nación. En varios casos como en el Irak de Saddam Hussein, este último incluyó a su región natal (Tikrit) en la conducción del Estado para asegurarse unas lealtades más allá de la nación. En Siria, es el grupo alawita que controla el país y en Arabia Saudita, la familia real saudí, en particular, la tribu de los Sudeiri que hoy se impuso con la llegada al poder del Rey Sultán y la designación de Mohamed Ibn Nayef como príncipe heredero, desplazando al último hijo del fundador de la monarquía saudita, que el finado rey Abdalá designó en su momento.

Así la lealtad es instrumentalizada por un grupo o una comunidad en diversas formas de clientelismos. En muchos casos, el Estado moderno es preso de viejas prácticas clánicas, como lo ilustra el caso iraquí. Los métodos de gobierno del sistema político en Bagdad desde la década de 1960 reforzaron fuertemente las solidaridades tribales en la sociedad. Poco a poco el control del gobierno se limitó a un clan, el de los tikrití, lugar de origen de Saddam Hussein, que detenta las funciones estatales y de seguridad gracias a una red clientelista y de juramento de sumisión.

[14] Los países directamente vinculados con las guerras con Israel (Egipto, Siria, Irak, Jordania y Líbano) eran llamados los "países del frente" por estar siempre en el frente de guerra, por lo menos hasta la firma del acuerdo de paz entre El Cairo y Tel Aviv.

El contenido ideológico

En el mundo árabe el sentimiento nacional tiene un doble significado: la pertenencia a un Estado-Nación y, al mismo tiempo, a un conjunto más amplio, la nación árabe. Como conciencia étnica, el arabismo se manifestó a lo largo de la historia del mundo árabe como una forma de preservar una identidad, para evolucionar a finales del siglo XIX hacia una verdadera conciencia nacional.[15] El movimiento del renacimiento árabe, la *Nahda*, que se desarrolló a lo largo del siglo XIX, logró una profunda penetración en los espíritus de los intelectuales árabes, primero en el medio maronita de Líbano y, posteriormente, en toda la comunidad mesooriental.

El universo cultural e ideológico de la *Nahda* insiste en la unidad de todos los árabe-parlantes y en la grandeza de la herencia arabo-musulmana para forjar a los hombres que a finales del siglo XIX y principios del siglo XX reivindicarán la sucesión del Imperio otomano a nombre del nacionalismo árabe. Es precisamente la Nación Árabe que se busca reconstruir en referencia a la "Edad de Oro", más que un Estado islámico. Este discurso reemplazó el sentimiento de pertenencia religiosa por una cultura nacionalista.

Este arabismo fue reactualizado por la izquierda árabe antes de la segunda Guerra Mundial. El Partido Ba'th es fundado por Michel Aflak y Salah Bitar, un cristiano y un musulmán, con una ideología fundamentalmente arabista. Para el Ba'th, el Islam es un hecho cultural, civilizacional, para hacer la diferenciación entre el Islam religión y el Islam cultura nacional árabe. Así, "la Nación Árabe es portadora de una misión", como reza el lema del partido. Los ideólogos ba'thistas ven ante todo a la nación como una

---

[15] Para profundizar sobre la idea del despertar nacionalista árabe se recomienda la lectura de Tauber, Eliezer "Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, Najib'Azuri and Rashid Rida", *British Journal of Middle Eastern Studies.* Vol. 21. Núm. 2 (1994), 190-198.

realidad cultural. A partir de la década de 1950, el estandarte del arabismo es izado más alto, pero al mismo tiempo bajo la sombra de Nasser que se había convertido en el gran líder tercermundista. De esta manera el discurso nacionalista se voltea contra Occidente, en especial después de la creación del Estado de Israel.

Los orígenes del Ba'th

El origen del partido Ba'th se remonta a 1941, cuando se empezaron a crear en Damasco círculos de estudio sin orientación ideológica precisa. La línea general sería el nacionalismo árabe y la expulsión del colonialismo francés de Siria, en particular, y la liberación política de la Nación Árabe, en general. La denominación del partido Ba'th, se establece en 1943,[16] así como la divisa "una nación árabe, a la misión eterna", que seguirá siendo el lema fundamental. La pugna interna entre los liberales nacionalistas y los izquierdistas no permite dar una definición exacta de la ideología del Ba'thhasta, el primer congreso que se llevó a cabo en 1947 en Damasco. Durante ese periodo, el énfasis estará puesto en el tema de la libertad (por la presencia colonial) antes de la unidad.

Los fundadores

El partido Ba'th nace en Damasco por obra de un pequeño grupo de intelectuales idealistas que buscan una "resurrección" del mundo árabe por la vía de la unidad. De todos los fundadores, dos sobresaldrán: Michel Aflak (m. 1989) y Salah Bitar (m. 1980). De 1940 a 1943, los dos se reúnen semanalmente en Damasco para establecer un partido político nacionalista. El golpe de Estado de Rashid Alí en Irak, en 1941, para impedir la participación

[16] La fecha exacta del nacimiento del Partido Ba'th como su denominación es bastante confusa y contradictoria, aun en los escritos de los propios actores y fundadores del partido. En primer lugar, el término significa "resurrección", "renacimiento", "resurgimiento", etc. En cuanto a la transcripción del mismo, hemos optado por la de Ba'th más cercana a la pronunciación árabe clásica dejando de lado otras acepciones como *baas* que recupera la pronunciación levantina o *baath*.

de su país en la segunda Guerra Mundial condujó a Aflak y a Bitar a formar el Comité Sirio de Apoyo a Irak, primer paso hacia la constitución del Ba'th.

Los problemas de la independencia de Líbano en 1943 constituyeron el último impulso para el surgimiento del partido. Pero el primer acto oficial del Ba'th no se llevó a cabo sino hasta 1947 con el Congreso Constituyente del partido.

Desde sus orígenes, el Ba'th incluye en sus filas a la pequeña burguesía nacionalista siria que ve en el desmembramiento del Mundo Árabe la causa principal de su debilidad. El pequeño grupo dirigente está constituido por una élite damascena, sobre todo doctores: Madhat Bitar, Razzaz, Alí Yabir (de Beirut), Abdullah Daim, Wahib al Ghanem, Yamal al-Atassi, Musa Rizik, así como Badi al Kasm, Sami al-Druri y Abdul Iyum As-Sud. Este grupo, con Bitar y Aflak, forma el núcleo de los fundadores. Mientras que este último será considerado como el teórico del partido, Salah Bitar será el organizador y el táctico.

Pero Bitar no es como Aflak, contradictorio y ambiguo. Más práctico que su amigo, fue acreditado como el táctico del partido, mientras que Aflak es su filósofo. Los escritos de Bitar son más nacionalistas que los de Aflak. Mientras que este último escribe muy seguido sobre socialismo, Bitar rara vez lo menciona. Su preocupación se centra en el nacionalismo. Es también elitista: "la grandeza de las naciones, dice, no puede medirse por el número de almas sino por el número de genios y líderes que producen", concluye.[17]

Michel Aflak nació en 1910 en Damasco en el seno de una familia de la pequeña burguesía siria. Recibe su formación nacionalista tanto de su padre como de su madre, fervientes defensores de la unidad árabe. Después de sus estudios en la Sorbona (París), regresa a Siria como profesor de historia en la ciudad capital. Desde su cátedra, difunde las ideas nacionalistas y anticoloniales. Al igual que los demás nacionalistas árabes que han surgido durante el periodo de entreguerras, Aflak fue un admirador de la obra de

[17] Kamel Abu-Jaber, *The Arab Baath Socialist Party. History, Ideology and Organization* (Nueva York: Syracuse University Press, 1966), 15.

Hitler y de Alfred Rosenberg, el teórico del nazismo, por la síntesis que lograron del nacionalismo y el socialismo.

Su discurso del 5 de abril de 1943 en el anfiteatro de Damasco constituye su entrada oficial en la vida política del país y marca las grandes líneas de la ideología bathista. A pesar de su cristianismo, subraya el "papel capital del Islam en la misión eterna de la nación árabe". Muy a menudo hizo llamados a sus correligionarios cristianos para unirse a los musulmanes en la tarea de "resurrección de la nación árabe".

Por sus ideas políticas, Aflak conoce varias veces las cárceles de su país. En 1939, la administración colonial francesa lo arresta. En 1948, el gobierno nacional de Shukri el Quwatli lo condena, a pesar de que Aflak había apoyado su candidatura en 1943. Al año siguiente, Husni El Zaim, autor del primer golpe de Estado sirio, lo encarcela; nuevamente es arrestado en 1952 y en 1954, bajo el gobierno de Adib El Shishakli.

Salah Bitar, el segundo fundador más importante del Ba'th, tiene el mismo origen que Aflak: la clase media nacionalista damascena. Estudia también en la Sorbona. A partir de 1943 se dedica a la organización interna del partido y en 1946 se convierte en el responsable del órgano del partido, el periódico *El Ba'th*. Al igual que Aflak, es encarcelado durante los mismos años: en 1945 por el régimen de Quwatli; en 1949, por el de Zaim; en 1952 y en 1954 por Shishakli. Sin embargo, a partir de la caída de este último, en 1954, Bitar se convierte en un prominente político: ministro de Relaciones Exteriores en 1956, jefe de la delegación siria en la Organización de las Naciones Unidas en 1957, ministro federal para los asuntos árabes durante la corta existencia (1958-1961) de la República Árabe Unida (Siria y Egipto). A partir del golpe de Estado bathista de 1963 fue varias veces primer ministro, hasta su retiro de la vida pública, y después se convierte en un severo crítico de la trayectoria del partido.

En 1971, hace un análisis incisivo de su antiguo partido:

> El liderazgo del Ba'th se refugia en ideas generales, concepciones abstractas y declaraciones de intención. No toma suficientemente en cuenta la gran necesidad de estos elementos para lograr estudios racionales, aná-

lisis de las situaciones concretas y respuestas satisfactorias a los problemas que surgen del desarrollo de los acontecimientos. Le hace falta un método científico de análisis de los sucesos, por lo que ofrece solamente palabras vacías y lemas. El resultado es [...] un absurdo dogmatismo y un sectarismo autosuficiente. La cuestión de la estrategia y de la táctica [...] es eludida, lo que da cabida a un romanticismo revolucionario, a un extremismo irresponsable y a un izquierdismo infantil que son los elementos dominantes del Ba'th y la esencia de su crisis crónica. Además, el partido sufre de anemia en su organización. Sus instituciones son abandonadas, la jerarquía menospreciada y la "ultrademocracia" desarrollada a tal nivel que el Ba'th puede llamarse una especulación intelectual y no un verdadero partido político. Así, frente a estas deficiencias existe una reacción de los jóvenes militantes en los campos ideológicos y organizativos. Empiezan a interesarse en la literatura marxista-leninista no por deseo de convertirse al comunismo sino por la necesidad de una educación ideológica.[18]

Estas críticas acerbas sobre el partido reflejan la crisis que conoce el Ba'th y su gran diversidad ideológica. Además, muestran el carácter pequeñoburgués de los líderes y su desdén hacia la democracia interna.

El nacimiento del Ba'th

Los siete primeros años del Ba'th (1940-1947) son bastante confusos. El nombre del partido y las fechas cambian según los autores, e incluso, los miembros fundadores como Shibli-L Aysami, el doctor Wahib al Ghanem o Salah Bitar dan datos y nombres contradictorios. Para Aysami, el nombre de Partido Ba'th árabe salió a la luz por primera vez el 20 de mayo de 1945 en un folleto que llamaba a la lucha anticolonial. Este comunicado de apoyo a la acción de Quwatli establece ciertos fundamentos de la actividad política del partido y caracteriza la política, que seguirá tanto en el poder como en la oposición y de alianzas a veces contradictorias, para lograr sus fines políticos:

1. No debe ser irreal ni ignorar los hechos, debe ser práctico, flexible y adaptarse a las necesidades concretas.
2. La participación en las elecciones legislativas no contradice la ideología

[18] Salah Bitar, "The Ba'th Party", *Middle East International* (Londres, julio de 1971).

del Ba'th. Es un medio para lograr los objetivos del partido, sin alienarlo.
3. Para el logro de sus ideales, el partido puede participar en frentes comunes, incluso en movimientos contrarios a su ideología.[19]

Esta flexibilidad del Ba'th le permite treguas y alianzas con diversas fuerzas (comunistas, nasseristas) para resolver cuestiones coyunturales. Pero estos frentes no eran estratégicos sino tácticos, y desaparecían cuando ya no eran necesarios o cuando el Ba'th se encontraba más consolidado.

Los comunicados del partido, en estos años, llevan firmas muy distintas, como Centro del Ba'th Árabe, Partido Ba'th Árabe o Comité Central Ejecutivo. Las fórmulas utilizadas reflejan el grado de improvización del movimiento y responden a la exigencia oficial para la constitución de los partidos, a fin de precisar las responsabilidades de su dirección.

Para el doctor Wahib al Ghanem,[20] el Ba'th nace de la fusión en 1947 de dos movimientos: el Ihya el Arabi (la reanimación árabe) de Aflak y el Ba'th el Arabi (la resurrección árabe) de Takri Arzuzi. La unión de los dos partidos no fue fácil por las ideologías distintas que cada uno de los movimientos profesaba. El doctor Ghanem, negociador de la unificación por parte del Ba'th Árabe, quiere orientar el frente hacia la izquierda, mientras que Bitar mantenía su posición nacionalista. La flexibilidad de Aflak finalmente permitió lograr un acuerdo, y en abril de 1947, el primer congreso nacional anuncia la creación oficial del Partido Ba'th Árabe, con Michel Aflak como presidente, Salah Bitar como secretario general, y un comité ejecutivo compuesto por el mismo Bitar, así como Yalal As-Sayid y Wahib al Ghanem.

Las contradicciones y lagunas de este programa del año 1947 se explican, según el doctor Ghanem, por el carácter heterogéneo de los participantes en el congreso.

---

[19] Shibli-L. Aysami, *El partido* Ba'th. *La etapa de su fundación (40-49)* (Madrid: s/e, 1977), 34.

[20] Citado en Eric Rouleau, "20 ans d´existence tumultueuse du Baas", *Le Monde Diplomatique* (septiembre de 1967).

> Éramos 247 intelectuales llegados de países tan distintos como Siria y Marruecos, Iraq y Líbano, Palestina y Transjordania.[21] Había derechistas e izquierdistas, conservadores y socialistas, monarquistas y republicanos. Es decir, el compromiso final no fue fácil de lograr. Desgraciadamente, ninguno de nosotros podía definir totalmente los objetivos que supuestamente debíamos defender frente a las masas árabes. Esto fue el origen de las incoherencias, de las luchas internas y de la debilidad del Ba'th.[22]

Sin embargo, las líneas principales que forman la columna vertebral de la ideología del partido son adoptadas:

> 1. La tierra árabe es una unidad política y económica indivisible. Es imposible para cualquier país árabe lograr un pleno desarrollo aislado de los demás países.
> 2. La Nación Árabe es una unidad cultural, y las diferencias existentes entre los países es solamente accidental y permite el debilitamiento de la conciencia árabe.
> 3. La tierra árabe es la cuna de los árabes. Éstos tienen el derecho de dirigir por sí mismos sus asuntos, de disponer de sus riquezas y de organizar su porvenir.[23]

Los puntos antes mencionados, generales y ambiguos, permitieron unanimidad en el congreso, pero son idealistas y se enfocan sólo en la idea de la unidad del mundo árabe, sin definir en forma ideológica el partido ni las acciones concretas para lograr este objetivo. Tal vaguedad en las concepciones permite el oportunismo político que siempre ha caracterizado al Ba'th y sus alianzas con fuerzas radicalmente opuestas a sus ideales.

Otra confusión existente en los orígenes del partido es su denominación. Para algunos, el Ba'th se llamó socialista desde sus inicios. Para Eric Rouleau fue en 1954 cuando el movimiento tomó este nombre a raíz de su unión con el Partido Árabe Socialista de Akram Hurani.

---

[21] Todavía para esta fecha, Jordania se denominaba Transjordania, nombre que cambió en 1950 cuando se anexó oficialmente a Cisjordania.

[22] Citado en Eric Rouleau, "20 ans d'existence tumultueuse du Baas", *Le Monde Diplomatique*.

[23] Tareq Ismael, *The Arab left* (Nueva York: Syracuse University Press, 1976), 22.

La ideología del Ba'th

Aunque haya nacido en la década de 1940, con la influencia de los partidos fascistas o nazis por su acentuado nacionalismo y su búsqueda de reconstruir la unidad nacional alemana, situación semejante a la realidad árabe, el Ba'th acercó paulatinamente su ideología a la de la corriente hegemónica socialista, en particular la nasserista. Pero su interés se sitúa más en el nacionalismo que en el socialismo. Su Constitución, en su primer capítulo, pone en evidencia los tres principios fundamentales que deben regir el partido. El primero, "la unidad y libertad de la Nación Árabe", es la parte medular de su ideología.

La unidad del mundo árabe representa el objetivo básico de la lucha del Ba'th. El lema del partido da la prioridad ante todo a este elemento: unidad, libertad, socialismo. "La unidad árabe es un ideal y un modelo. No es el resultado ni la consecuencia de la lucha que dirige el pueblo árabe para conquistar la libertad y alcanzar el socialismo; es la idea nueva que debería acompañar y dirigir la lucha".[24]

Los dos siguientes principios fundamentales vienen a reforzar el concepto de la unidad árabe: personalidad y misión de la Nación árabe. Los principios generales plasmados en la Constitución del Ba'th permiten definir la ideología del partido. Es un movimiento árabe, nacionalista, socialista, democrático y revolucionario.

En la enumeración de las características es interesante notar las prioridades. El elemento árabe es el punto fundamental junto con la idea de la nación, entendida como el conjunto de los países árabes, incluso los territorios bajo dominio extranjero, como Palestina, Alejandreta (cedida a Turquía a expensas de Siria por Francia en la década de 1930) y el Arabistán (el Juzestán persa, territorio poblado por árabes en Irán). De este modo, el Ba'th es árabe antes que ser socialista o revolucionario. Este orden no es casual y, en su práctica política, el partido destaca siempre su carácter árabe.

[24] Michel Aflak, "La naturaleza revolucionaria de la unidad" (1953), *Selecciones de textos del pensamiento del Fundador del Partido* Ba'th (Madrid: s/e, 1977), 12.

Desde su creación, el Ba'th ha sido blanco de los ataques de los movimientos integristas y en particular, de los Ijwan el Muslimin (Hermanos Musulmanes), por su ideología "secular". Durante la guerra Irán-Irak (1980-1988), el primero, liderado por Jomeini, acusó a Saddam Hussein de ser "ateo". Frente a estas críticas, los dirigentes del partido hacen resaltar no sólo la compatibilidad entre las ideas del Ba'th y las del Islam, sino también la profunda simbiosis que existe entre ellos. "Se dedicaron también a sembrar la duda sobre la idea de nacionalismo árabe, considerándola contraria a la religión. Por otra parte, un número no despreciable de grandes escritores y pensadores, especialmente en Egipto, escribía de acuerdo con esta concepción que enfrentaba arabismo e Islam, y pretendía demostrar la incompatibilidad y la contradicción entre nacionalismo y religión".[25]

A pesar de su origen cristiano, el fundador del Ba'th, Michel Aflak, destaca la importancia fundamental del Islam en la idiosincrasia árabe. En su discurso de 1943, explicó que la disociación entre socialismo y religión era lógica en Occidente, donde la religión constituía algo venido del exterior. Pero tal disociación era artificial para los árabes, para quienes

> […] el Islam expresa su sentir más profundo y su visión de la vida, manifestando la unidad de su personalidad. El Islam presenta la imagen más brillante de su lengua y de su literatura, y la parte más importante de su historia nacional es indisociable de él, porque el Islam en su esencia y en su verdad es un movimiento árabe que representa la renovación y la culminación de la realidad, porque descendió a su suelo y en su lengua, porque el apóstol (Mahoma) es árabe y los primeros héroes que lucharon por el Islam y lo hicieron triunfar fueron árabes, porque su visión de la realidad se identificaba con el espíritu árabe, las virtudes que fomentó eran virtudes árabes, implícitas o explícitas, y los defectos que fustigó eran defectos árabes en vías de desaparecer [...]. La fuerza del Islam en la época actual se ha regenerado y se ha manifestado bajo un nuevo aspecto: el nacionalismo árabe.[26]

[25] Aysami. *El Partido* Ba'th, 76.

[26] Aysami. *El Partido* Ba'th, 76.

Los líderes del Ba'th no sólo destacan el elemento islámico, sino que hacen resaltar el carácter árabe del Islam: Nació en la península Arábiga, el Corán está escrito en árabe, etcétera. Además, siguiendo en eso a los demás socialismos árabes, el Ba'th ve en la religión la precursora de las ideas socialistas. El partido lucha por una resurrección (Ba'th en árabe) del mundo árabe, para un resurgimiento del espíritu que prevaleció durante las primeras décadas del Islam. Tampoco el Islam se opone al nacionalismo. Un intelectual bathista, Elías Farah, ve en la religión islámica la "primera revolución nacionalista árabe".

Un neutralismo positivo

Esta vía original hacia un nacionalismo islámico y socialista permite al Ba'th rechazar toda comparación del movimiento con las corrientes europeas, capitalistas o marxistas. Esta posición se traduce en el plano exterior en la opción por la no alineación. A partir del surgimiento del Movimiento de los Países No-Alineados y de sus cinco principios (el Panch Sila) en la reunión de Bandung (Indonesia), los teóricos bathistas han desarrollado la ideología de la política exterior del partido basada en el neutralismo positivo. Sin embargo, en el momento de su fundación el partido no había definido una línea política clara. La Constitución, en el capítulo IV, titulado "Política exterior del partido", no hace referencia a la neutralidad y se limita a generalidades muy sumarias. "La política exterior del Estado árabe se basa en el interés árabe superior y en la misión permanente de los árabes que tiene por finalidad contribuir con todas las demás naciones a edificar un mundo armonioso, libre, pacífico, en marcha hacia el progreso constante".[27]

Aquí se refleja el idealismo y el romanticismo de los primeros años del movimiento, cuando estaba demasiado lejos para soñar en el poder. A pesar de la inexistencia de una doctrina clara sobre política exterior en la Constitución del partido, los escritos de Aflaq nos permiten ver la preocupación del movimiento por

[27] S/a. *Constitución del Partido* Ba'th, Madrid: s/e, 1968, cap. IV, art. 22.

definir una línea de acción internacional. Según Aflaq, el Ba'th fue el primero que abogó desde 1948 por la neutralidad, consecuencia lógica de su nacionalismo, que rechaza el sistema capitalista y el comunismo. Esta necesidad de guardar una equidistancia entre los dos bloques es subrayada desde el nacimiento del partido. En el periódico del movimiento, *El Ba'th*, Aflaq condena cualquier posición de apoyo a las dos superpotencias diciendo que "alinearse con una de ellas solamente dañaría a los árabes". Sin embargo, los ataques del fundador del Ba'th están más dirigidos hacia Occidente, que en esa época dominaba la región. Esta actitud antioccidental de los primeros años del partido se explica por la presencia colonial europea en el mundo árabe.

En la primera convención del Ba'th se planteó que:

> Los árabes no deben ser amigables hacia Gran Bretaña, que ocupa el valle del Nilo, Palestina, Irak, Libia y los protectorados (los emiratos de la Península Arábiga). No pueden ser amigables hacia Francia que ocupa Argelia, Marruecos y Túnez; tampoco con España que ocupa parte de Marruecos y el Rif. El partido reitera su actitud antiturca y pide el regreso de los distritos de Alejandreta y Kelikia. También critica las relaciones amigables con Irán que tomó el distrito Ahwaz y con Estados Unidos debido a que sus interferencias en el Medio Oriente van en detrimento de los intereses árabes.[28]

Si el partido aboga por un neutralismo en política exterior, hay, sin embargo, una situación objetiva: las potencias occidentales han apoyado y siguen apoyando al Estado de Israel. Así, los intereses árabes y soviéticos (durante la era bipolar) convergen en esta etapa histórica. Esta necesaria alianza fue expuesta claramente por Michel Aflak en 1956:

> Hoy se ve con claridad que los intereses de la Nación Árabe y los de la Unión Soviética concuerdan y han concordando desde hace mucho tiempo sobre un punto esencial. La Nación Árabe lucha para librarse política y económicamente del imperialismo occidental, mientras que la Unión Soviética ve en la continuación del dominio occidental sobre el territorio árabe –en los sectores militares y económicos– un peligro que la amenaza directamente. Por esta razón la Unión Soviética apoya a los árabes y les proporciona armas y ayuda económica; se esfuerza así en proteger a los países árabes del imperialismo occidental y en

[28] Abu-Jaber, 26-27.

> impedir que estos países sean utilizados como teatro de operaciones de guerra o como reserva económica para aumentar la influencia y la hegemonía del imperialismo.[29]

La alianza entre el partido y la Unión Soviética tendría altibajos, en particular con el Ba'th iraquí después de la toma del poder por Saddam Hussein en 1979. Las relaciones entre los regímenes bathistas de Siria e Iraq por una parte y la Unión Soviética por la otra estarán en tensión más de una vez, con rupturas, expulsiones de militantes comunistas, etcétera.

Nacionalismo y comunismo

En sus varias décadas de existencia tumultuosa, el Ba'th concibió alianzas con los partidos de izquierda, cuando estaba en la oposición (con el Partido Socialista Árabe de Hurani) o cuando estaba en el poder (principalmente con el Partido Comunista Iraquí para un mayor acercamiento entre Bagdad y Moscú). Sin embargo, las relaciones entre los comunistas y los bathistas son las más conflictivas a causa de las contradicciones inherentes a cada uno de ellos. El primer manifiesto político redactado por Aflak y Bitar en 1940-1941 está casi enteramente consagrado a denunciar el "carácter antinacional" del comunismo, utilizando los mismos argumentos de la Alemania nazi. En 1944, el fundador del Ba'th critica al marxismo, "ideología occidental, ajena a todo lo árabe".

Los cargos contra los partidos comunistas son muy largos y bastante graves, según los bathistas. Desde el punto de vista teórico, Aflak, en una entrevista dada a Benoist-Méchin, ve en el pensamiento marxista tres contradicciones:

> Hay en el pensamiento de Carlos Marx una antinomia que jamás he podido resolver. Declara que la historia está sujeta a un determinismo y ofrece fundar una doctrina revolucionaria sobre esta afirmación. Pero la revolución es el acto libre por excelencia, ¡una explosión de libertad! Libertad y determinismo se excluyen entre sí. ¿Cómo expli-

[29] Michel Aflak. "A propósito de la visita de Shepilov", *El Ba'th*, 23 de junio de 1956.

> car la revolución en el marco de una concepción determinista de la historia? Existe otro punto sobre el que no podemos alinearnos con Moscú. No tenemos nada que hacer con el internacionalismo proletario. Somos nacionalistas árabes. Hay un tercer aspecto del marxismo al que jamás podremos suscribirnos. Marx no quiso ver en la moral y en la religión, sino reflejos de una estructura económica y social dada, una *superestructura,* como dice. Pero la moral y la religión son valores profundos, permanentes, eternos.[30]

Desde el punto de vista teórico e ideológico, hay una zanja bastante profunda entre las dos posiciones. La crítica de la acción práctica de los partidos comunistas es todavía más aguda. Un análisis superficial de la realidad árabe y una alineación total con la Unión Soviética hicieron tomar a los partidos comunistas árabes posiciones y medidas en favor del interés de la política exterior de Moscú, pero en contradicción con las necesidades de los pueblos árabes. Estos apoyos, que iban en contra del interés nacional árabe, aislaron a la izquierda prosoviética: el apoyo a la creación de Israel, su rechazo a la lucha de liberación nacional y su internacionalismo.

Los cargos levantados en contra de la izquierda marxista, y más precisamente en contra de los partidos comunistas, son demasiado graves. A pesar de las críticas hirientes hechas a los partidos comunistas, el Ba'th hace un llamado a la formación de frentes y a la "organización de las fuerzas populares de la Nación Árabe". En algunos textos, el partido rechaza, sin embargo, toda colaboración con los partidos comunistas. En una declaración de 1945, Aflak precisa que "nosotros excluimos de la cooperación a los partidos cuya formación está básicamente establecida sobre una relación con el extranjero y cuyo pensamiento se opone al nacionalismo árabe". ¡Clara alusión a los partidos comunistas!

Esta oposición sería el eje central de la política bathista durante la década de 1940 y 1950. Una vez en el poder, con un reforzamiento de su estructura y organización, el Ba'th puede matizar su actitud hacia los comunistas, convertidos en una "fuerza progresista". Entre estas dos actitudes del Ba'th hacia los partidos comunistas, hay más de

[30] Jacques Benoist-Méchin. *Un printemps arabe* (París: Albin-Michel, 1977), 340.

cuatro décadas y una trayectoria que conducirá al partido de la oposición al poder en dos países. En los primeros años de su creación, el Ba'th necesitaba criticar a su principal rival y rechazar toda formación de frentes con el Partido Comunista. En el poder, y debido a su acercamiento a la Unión Soviética, el Ba'th llamará al Partido Comunista a entrar en el Frente Nacional, pero como aliado secundario.

La evolución del Ba'th

Frente a la dictadura de Shishakli en Siria, el Ba'th se acerca a los demás partidos de izquierda: el Partido Comunista Sirio de Jaled Bagdash y el Partido Árabe Socialista de Hurani. La fusión de 1954 con el partido de Hurani le permite cambiar su denominación por la de Partido Ba'th Árabe y Socialista. Esta unión tendrá muchas consecuencias favorables para el partido de Aflaq. En primer lugar, adopta no sólo la denominación socialista, sino también una ideología más radical. En segundo, la base del partido se democratiza y populariza en la medida en que el Partido Árabe Socialista era básicamente un movimiento campesino. En el congreso constitutivo del Ba'then 1947 no había ni campesinos ni obreros, sólo representantes de la pequeña burguesía. El partido de Hurani traerá consigo elementos más populares.

En efecto:

> [...] los elementos que se afiliaron en el momento de la fundación (del Ba'th) eran estudiantes e intelectuales en su inmensa mayoría, frente a una proporción irrisoria de obreros y campesinos. Al Partido Árabe Socialista de la región de Hama (en Siria) le sucedía lo contrario, ya que agrupaba a un gran número de campesinos y de miembros de la clase trabajadora.[31]

Las diferencias y contradicciones existentes entre los dos movimientos se profundizarán durante la corta vida de la República Árabe Unida (RAU, 1958-1961). Dos partidos de naturaleza divergente no podían unirse nada más que por razones tácticas. El Ba'thes un partido panárabe, mientras que el Partido Árabe Socialista se limita a la región siria de Hama. El primero está

[31] Shibli-L. Aysami, *El partido Ba'th. La etapa de su fundación*, 96.

formado por intelectuales; el segundo, por campesinos reunidos alrededor del carisma local de Hurani.

Estas contradicciones no podían mantener la alianza, y a la caída de la RAU esta unión ya no existía. La fusión de los dos partidos tenía dos objetivos. Por una parte, oponerse a la dictadura de Shishakli y, por otra, limitar la influencia del Partido Comunista en Siria. La caída de Shishakli en 1954 permitió una radicalización de la vida política siria. Hasta el ejército toma posiciones izquierdistas. Este periodo coincide con el inicio de la guerra de liberación argelina, la independencia de Marruecos y Túnez, la derrota francesa en Vietnam y la radicalización egipcia, que culminará con la nacionalización del Canal de Suez. La ola nacionalista que sopla desde Marruecos hasta el Golfo prepara las condiciones subjetivas necesarias para el desarrollo de la izquierda siria, en particular, del Partido Comunista.

Frente al rápido aumento de la influencia del Partido Comunista Sirio, el Ba'th acelera la unión con la República Egipcia para crear la República Árabe Unida. En la visión bathista, Nasser, presidente de la unión, "limpiará" el país de la extrema derecha y del comunismo para establecer una posición sólida para la acción del partido. La política antipartidista de Nasser y su centralismo político llevan a una crisis en el seno del Ba'th después de la decisión de este último de disolverse para dejar las manos libres al Raís y a su partido, la Unión Socialista Árabe. Esta decisión provoca disensiones internas, como la expulsión de Ramawi, secretario general de la sección jordana del partido.

Las medidas nasseristas de eliminación progresiva de los bathistas del gobierno unificado y el nombramiento de un egipcio, el mariscal Amer, al frente de la dirección política siria agudizan la crisis del partido. Sin embargo, los partidarios de la unidad continúan siendo mayoritarios en la Cuarta Conferencia Nacional llevada a cabo en 1960. En un comunicado final, el congreso denuncia las intrigas contra la Unión. La actitud de la dirección del Ba'thno refleja el sentir de la base, y los líderes de las secciones siria e iraquí deciden desobedecer las líneas impuestas por el liderazgo nacional.

Mientras que la Cuarta Conferencia Nacional trató de salvar la unidad sirio-egipcia, la Quinta Conferencia reflejó más la realidad del partido denunciando a la RAU. La crisis estalla en el seno del partido que se estaba escindiendo por la cuestión del respaldo a la política egipcia: salvar el partido o salvar la unión árabe de la RAU, meta afirmada en los escritos del Ba'th. El desmoronamiento del Ba'th se da en dos direcciones. En primer lugar, cada vez más los militares intervienen en los asuntos del partido hasta convertirse en el elemento fundamental. Por otra parte, las escisiones sucesivas convierten al partido en un movimiento inestable.

Después de la salida de Hurani en 1961, emerge el Jama'at Al Kadihun al Arab, partido formado por el ala proletaria del Ba'th iraquí con Alí al Saadi que se retira del Ba'th con sus seguidores en 1963. En el seno mismo del Ba'th oficial, las rivalidades entre las distintas facciones se cristalizan en una serie de golpes de Estado militares. Salah Yadid elimina en 1966 a la dirección nacional que había tomado el poder en 1963. A su vez, es derrocado en 1970, cuando Hafed el Assad toma el poder. Así, a partir de 1963, la influencia militar se hace sentir con fuerza. El doble golpe de Estado que lleva al poder casi simultáneamente al partido en Siria e Irak no puede realizarse sin la participación del elemento castrense, en particular, en el caso sirio.

La Sexta Conferencia Nacional del Ba'th de 1963, organizada después del doble éxito, busca la unificación de los dos países. Durante los debates, las contradicciones surgen entre el presidente iraquí Aref (pronasserista) y la dirección nacional. Además, la crisis ideológica se hace más patente entre el ala radical (influida por el marxismo) y la vieja guardia, representada por Aflak. En el documento final, la posición radical se hace sentir notablemente. Se condena la utilidad de la propiedad privada y el socialismo de la pequeña burguesía. La clase media, agrega el documento, fue incapaz de lograr la construcción económica nacional y se desacreditó por su alianza con el imperialismo.

Finalmente, el comunicado insta a la dirección a incrementar el reclutamiento de campesinos y obreros en el seno del partido. La Sexta Conferencia, una revolución ideológica del Ba'th, dejó en minoría a los fundadores, y dio un impulso a la emergencia de los jóvenes radicales.

La crisis se inicia cuando Bitar denuncia públicamente la posición izquierdista de Saadi (líder del ala radical), quien logra la expulsión de Bitar en 1964, con lo que se provoca un temor en el seno de los moderados, representados por los fundadores del partido. La contraofensiva de Aflaq será la convocación en Damasco de una Séptima Conferencia (1964), sin la presencia de Saadi, que le permite a Aflaq unirse con Salah el Yadid para lograr la mayoría y eliminar a la corriente marxista.

El ala radical llama a otra convención en Líbano, en donde los seguidores de Saadi serán mayoritarios. Este congreso rechaza las resoluciones tomadas por la Séptima Conferencia de Damasco, denuncia las posiciones de Michel Aflaq, y reafirma su apego al documento elaborado durante la Sexta Conferencia.

A la crisis política que desunió al Ba'th sirio se agrega una crisis económica desesperada. La salida de divisas frente a la inestabilidad política nacional y la ausencia de inversiones extranjeras o estatales paralizan la economía del país. Cesan las exportaciones a Jordania, a Iraq y a la RAU. La salida siria se orienta hacia las monarquías. A cambio del reconocimiento de su independencia de, Kuwait otorga al gobierno sirio un préstamo en 1963. Arabia Saudita, frente al temor de una alianza entre Egipto, Irak y Jordania, se acerca a Damasco, abriendo su mercado a los productos sirios. Estos dos acuerdos atemperan la crisis económica, pero presionan al gobierno sirio para efectuar un viraje hacia la derecha. Para ganarse la confianza de la burguesía, el régimen bathista sirio se acerca una vez más a Hurani, que impone sus condiciones para una nueva alianza. El precio del apoyo de los comerciantes será el rechazo parcial de los ideales socialistas. El énfasis se pone en la cooperación entre el sector privado y el público, dejando de lado los viejos ideales del partido.

En febrero de 1966, el ala izquierda del Ba'th retoma el poder en Damasco, eliminando a Aflaq, Bitar y al nuevo secre-

tario general, Munif er-Razzaz. El líder del golpe militar, Salah el Yadid, que había contribuido a la eliminación de los marxistas en 1964, retoma los objetivos y lemas de la corriente radical. El triunvirato constituido por Yedid, Yucef Zeayen y Nur Ed-Din Al Atassi expulsa del país a los viejos líderes e inicia una colaboración más estrecha con el Partido Comunista Sirio y los demás grupos izquierdistas. En política exterior, Damasco reanuda sus relaciones con la Unión Soviética y el bloque socialista.

La derrota de junio de 1967 y la aceptación por Nasser de la resolución 242 de las Naciones Unidas empeoran las relaciones egipcio-sirias. La dirigencia siria se opone, igualmente, al gobierno bathista iraquí influido por los moderados, en particular, por Michel Aflaq. Los neobathistas (Yedid, Zeayen) se consideran como los herederos del Sexto Congreso, que se reclama del socialismo científico. Sin embargo, su verdadero poder se basa en una política sectaria, poniendo en los puestos clave a los *alawitas*[32] y militarizando el gobierno, con lo cual permite la emergencia del régimen de Hafedh el Assad, en 1970.

Desde 1964, la presión neobathista se hacía sentir en las medidas tomadas por el gobierno. En octubre de ese año se anuncia la nacionalización de los recursos energéticos y minerales, luego seguirán las grandes empresas industriales. En febrero de 1965, el comercio exterior queda bajo control del Estado. En el campo agrícola, se simplifican los trámites para la expropiación de las grandes propiedades. De 1966 a 1970 es el periodo de los grandes proyectos de desarrollo para impulsar la entrada de Siria en la era industrial. La radicalización interna es paralela a la firmeza en política exterior, en particular, en lo referente al conflicto palestino-israelí. Damasco llama a la guerra popular prolongada contra Israel. Sin embargo, la actitud siria en 1967 muestra claramente los límites de la demagogia del neobathismo.

Ya en el poder, el Ba'th deja su búsqueda intelectual y su

[32] Miembros de una secta musulmana minoritaria en Siria, de tendencia shiita, en el poder desde el gobierno de Assad, pero favorecidos durante todo el periodo colonial por Francia, en particular, en el seno del ejército, lo que explica su control actual del cuerpo castrense.

reflexión filosófica, para enfocar a la gestión del poder y convertirse en un sistema autoritario tanto en Siria con la dinastía de Al Assad, como en Irak con el poder totaliario de Saddam Hussein. Los últimos escritos de los fundadores del principal partido nacionalista y secular árabe muestran claramente la profunda desilusión tanto de Aflak como de Bitar.

Islam y movimientos islamistas

Los movimientos islamistas se desarrollan como una reacción de grupos sociales decepcionados por los fracasos del nacionalismo secular o por las tensiones generadas por las políticas de modernización, pero, sobre todo, por el temor de una pérdida del control tradicional que tenían mediante las mezquitas y otras formas religiosas.

Para el movimiento estrictamente religioso de la tendencia política se designa a esta corriente como islamista. Así el islamismo no es una teología, sino una ideología político-social inspirada por los valores tradicionales como respuesta al descrédito de las ideologías occidentales. Lo novedoso del movimiento es su particular lectura política del Islam. Sus ideólogos buscan extirpar de la religión un modelo político apto para competir con las grandes ideologías contemporáneas, planteando directamente la cuestión del Estado. No se preocupan del renacimiento espiritual o de la reforma de la doctrina religiosa, sino de tomar el control de la sociedad dominada por los modelos culturales y sociales occidentales. Si toman al Corán como texto referencial, no es por una búsqueda metafísica o filosófica, sino para desacreditar a las normas en vigor, para usarlo como panacea contra la degradación de la moral, para ser un desafío contra el secularismo y como un punto de ruptura frente a los aportes de la cultura occidental.

El wahabismo en Arabia Saudita

El primer movimiento islamista moderno, es la corriente wahabita. Mohamed Ibn Abdel Wahab, reformador religioso, inicia

su prédica en la década de 1740 en el corazón de la Península Arábiga. Aspira a restaurar el Islam sunnita en su pureza original. El wahabismo, puritanismo riguroso que rechaza todas las corrientes no sunnitas del Islam, condena las innovaciones (*bid'at*) como peligrosas, en particular el culto a los santos. Busca en su alianza con un emir local, Mohamed Ibn Saoud, hacer triunfar las palabras de Dios, revelado en el Corán. Su modelo de gobierno es la restauración de un orden islámico tradicional basado en las relaciones entre el sector religioso y el poder monárquico que debe escuchar y seguir sus consejos. Aunque no lo plantea abiertamente, su modelo es la reconstrucción de un califato árabe, pero con base en Medina como en los tiempos de los primeros sucesores del Profeta.

Aunque Arabia Saudita es heredera de este pensamiento conservador wahabita, su orientación pro-estadounidense la ha convertido en el principal blanco de los ataques del fundamentalismo islámico. Así, la monarquía debe combatir el surgimiento del extremismo religioso en su propio seno. Esta radicalización comienza a partir de 1980 con la invasión soviética a Afganistán, pero será sobre todo en 2001 cuando un número elevado de jóvenes saudíes decidan engrosar las filas de Al-Qaida para combatir en el país centroasiático.

El Yihad en Afganistán tuvo una importancia cardinal en la evolución del movimiento islamista,[33] además del conflicto iraquí. Aunque el gobierno saudí busca minimizar el número de militantes nacionales que se han unido a Al-Qaida, las estimaciones los cifran en varios miles. Fuentes cercanas al gobierno de Riad mencionan la presencia de 350 saudíes en agosto de 2005 en Bagdad.[34] Sin embargo, otras estimaciones de fuentes de la oposición como Muhammad Al-Masari, exilado en Londres, afirman que había 5,000 combatientes saudíes en octubre de

[33] Gilles Kepel. *Expansion et déclin de l'islamisme* (París: Edition Gallimard, 2000), 14.

[34] Thomas Hegghammer. "Combattants saoudiens en Irak: Modes de radicalisation et de recrutement", Christian Olsson, trad. (*Culture & conflits*, 2008), 111-126.

2005 en Irak. Estos muyahidin son terroristas potenciales contra el propio gobierno saudí.

Arabia Saudita "ni nación, ni Estado" es joven en la medida en que su nacimiento data de 1932. De 1902 a 1932, el rey Abdel Aziz anexa todos los territorios circundantes y hasta donde Gran Bretaña le permitía, a su dominio familiar. Creó un Estado teocrático en el que se aplica textualmente la sharia, la ley islámica, como la define el Corán y los hadiths, los dichos de Mahoma que sirven como fuente exclusiva de la ley, pero mezclados con la tradición beduina.

Los cambios

Para entender los cambios en la monarquía debemos referirnos a la invasión a Irak en el 2003. En efecto, la guerra contra Irak es percibida como una agresión contra un país musulmán, además de preguntarse quién será el siguiente blanco. A pesar de la posición de Riad frente al conflicto en Mesopotamia, este año será calificado como el "giro terrorista".[35] El país es víctima de una ola sin precedente de atentados, a pesar de que el argumento anterior del radicalismo islamista, la presencia de tropas estadounidenses en el suelo saudí desde 1991, ya no existía. Frente a los atentados, Washington prefirió estacionar sus fuerzas en los pequeños emiratos del Golfo como Bahrein o Abu Dhabi. Los golpes de la insurgencia toman a los extranjeros como blanco con la sangrienta explosión del 12 de mayo de 2003 en Riad que mató a nueve estadounidenses y al hijo del vicegobernador de la ciudad, Abdallah Al-Blaihed.[36]

Para 2005, la actividad terrorista conoce una baja de intensidad en la monarquía y los primeros brotes de una democracia incipiente aparecen con las primeras elecciones, muy limitadas, que se llevan a cabo. Éstas, las primeras de la historia de la monarquía,

---

[35] David Riguolet-Roze. *La géopolitique de l'Arabie saoudite* (París: L'Harmattan, 2006), 274.

[36] S/a. "Cronología de atentados de Al Qaeda", *El Siglo de Torreón*, 11 de marzo de 2004.

son para elegir consejeros municipales, con un poder muy restringido, pero levantan una discusión de fondo sobre la organización social del país, tanto del papel de las minorías religiosas o étnicas, como del rol de las mujeres en la vida de la monarquía. Por primera vez, representantes shiítas y de las mujeres fueron invitados a participar en el "diálogo nacional" (*al-hiwar al-Watani*)[37] instaurado en el verano de 2003 por el entonces príncipe heredero Abdallah. Estas elecciones son el primer paso para un nivel más alto, el Parlamento consultivo (*Majlis al-Choura*), designado hasta hoy por el gobierno. Así el Islam radical logró desplazar tanto a la corriente moderada, como a las propuestas seculares.

El éxito del wahabismo se debe a que reagrupa las tendencias más extemistas del Islam político contemporáneo reunidas bajo el nombre genérico de *salafistas* (de *Salaf*, los predecesores), acepción que la tradición coránica aplica particularmente a los compañeros y discípulos del Profeta.[38]

Esta radicalización de la corriente saudí tiene una larga trayectoria. El pensamiento de Mohamed Abdel Wahab parte de una visión del derecho de origen divino y rechazaba las jurisprudencias de las demás escuelas del sunnismo, en particular el razonamiento analógico (el *qiyas*), la opinión personal (el *ray*), como si cualquier especulación humana introduce necesariamente innovaciones (*bid'at*) pecadoras, en relación con la tradición del Profeta.[39]

> Durante la década de los años 60, el país está bajo la influencia del pensamiento de la Hermandad Musulmana, perseguidos por Nasser. Todo cambia durante los años sesenta, cuando la monarquía debe enfrentar al dirigente egipcio Gamal Abdel Nasser, los nacionalistas y los progresistas. (El país) no está armado ideológicamente para hacerlo. Hace un llamado a la Hermandad Musulmana, cuyos cuadros están siendo perseguidos dentro de los países árabes progresistas. Instalados en la monarquía, éstos toman en sus manos la educación, impregnando al liderazgo religioso tradicional de un pensamiento más político. De esta fusión entre el wahabismo y los Hermanos Musulmanes emerge, des-

[37] Madawi Al-Rasheed et Stéphane Lacroix, "L'Arabie Saoudite entre défis et challenges", 10 de febrero de 2005. Consultado en <www.ifri.org>.

[38] Xavier Raufer. A*tlas de l'islam radical* (París: CNRS, 2007), 30.

[39] David Riguolet-Roze, *La géopolitique de l'Arabie saoudite*, 22.

pués de la guerra de Afganistán, una corriente minoritaria, pero muy activa, la de los "yihadistas, takfiris", que se orienta hacia la violencia (…). El problema, es que en el plano de las ideas, existe una continuidad entre los discursos yihadistas y los de una parte de los representantes del establishment religioso, antioccidental, la hostilidad hacia los cristianos y los judíos.[40]

La hermandad musulmana tiene grandes pensadores que a lo largo de los años han logrado impregnarle una fuerte dosis ideológica, sustentada por diversos escritos. Además de los aportes de su fundador, Hassan al-Banna;[41] Sayyid al-Qutb (1906-1966) y Abdul Ala-Mawdudi (1903-1979), fueron los más relevantes. Sin embargo, aunque al-Banna es el artesano del movimiento, es al-Qutb su principal ideólogo. Este último considera que la violencia legítima puede ser dirigida contra un gobierno impío (incluyendo a los musulmanes) y llama a la guerra civil y a la Yihad como movilización revolucionaria, civil o armada, para instaurar un Estado islámico.

Mawdudi, teórico del Islam radical, lo define como una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo.[42] Su formación proviene de la escuela *deoband*, importante universidad coránica después de la de El Cairo, Al Azhar, fundada en 1867 para revivificar el Islam indio. Sus escritos también tuvieron influencia en el general paquistaní, Muhamed Zia al-Haq, presidente del de Paquistán de finales de 1978 a 1988.

Conclusiones

La construcción del Estado-nación en el mundo islámico fue muy compleja, pero los tres ejemplos analizados, el caso del laicismo encarnado por el kemalismo, el secularismo del Ba'th y el modelo conservador saudí, nos permiten entender los límites de las experiencias tanto prooccidentales como antieuropeas. Es en

[40] Alain Gresh. "Les grands écarts de l'Arabie Saoudite", *Le monde Diplomatique*, julio de 2003.

[41] Zidane Zeraoui. *Islam y política*.

[42] Xavier Raufer, *Atlas de l'islam radical*, 30.

este contexto que debemos entender la crisis actual del Islam y el surgimiento de los movimientos extremistas como los Talibán en Afganistán o del Al-Qaida. Estos fenómenos son nuevos dentro de la historia del Islam, aunque han podido acaparar la atención de los medios del mundo.

Sin embargo, la respuesta occidental (prohibición de los minaretes en Suiza, del velo en Francia, el discurso de Ratisbona del papa Benedicto XVI, la publicación de las caricaturas en un periódico danés, etcétera) contiene elementos que atizan aún más a los grupos radicales y justifican sus acciones.

El laicismo no logró consolidarse, y el secularismo se encuentra hoy en crisis, pero la experiencia de un Islam moderado o de un "social-islamismo" para parafrasear a la democracia-cristiana o el social-cristianismo que se está consolidando en Turquía podría ser la respuesta a la crisis civilizacional actual.

Lista de referencias

Siglas y referencias

- AACM. Archivo de la Acción Católica Mexicana, Universidad Iberoamericana.
- AHAM. Archivo Histórico del Arzobispado Mexicano.
- ASSM. Archivo del Secretariado Social Mexicano.
- ASV. Archivo Secreto Vaticano.
- ARSI. Archivum Romanum Societatis Iesu.

Fuentes

- AHAM, c. 46/exp. 37, Ruiz y Flores Mora y del Río, Morelia, 12 de junio de 1912; Mora y del Río a los demás arzobispos, México, s/f.
- AHAM, c. 70/exp. 8, circular, México, 3 de enero de 1914.
- AHAM, c. 79/exp. 21, *Carta pastoral colectiva con ocasión del Monumento Nacional al Sagrado Corazón de Jesús en la "Montaña de Cristo Rey". Datos históricos del monumento actual y anteproyecto para la Basílica de Cristo Rey*. 1921. México: Antigua Imprenta de Murguía, 1921.
- AHAM, c. 90/exp. 26, Mora y del Río al *El Heraldo de Cuba*, La Habana, 24 de septiembre de 1914.
- AHAM, c. 90/exp. 35, J. Ignacio Capetillo a Alberto Guillén, México, 8 de enero de 1914.
- AHAM, c. 91/exp. 30, cartas a Mora y del Río, todas del año de 1911.
- AHAM, c. 91/exp. 30, el obispo de Tamaulipas a Mora y del Río, Ciudad Victoria, 31 de mayo de 1911.
- AHAM, c. 91/exp. 30, el obispo de Veracruz a Mora y del Río, Jalapa, 30 de mayo de 1911.
- AHAM, c. 91/exp. 30, Ignacio Valdespino a Mora, Lerdo, 17 de julio de 1911; el obispo de Colima a Mora, Colima, 9 de julio de 1911; Lorenzo Olaciregui a Mora, Morelia, 1 de julio de 1911; el obispo de Tulancingo a Mora, Tulancingo, 29 de mayo de 1911.

- AHAM, c. 91/exp. 30, José de Jesús Ortiz a Mora y del Río, Guadalajara, 29 de mayo de 1911.
- AHAM, c. 91/exp. 30, José Othón Núñez a Mora y del Río, Zamora, 29 de mayo de 1911.
- AHAM, c. 91/exp. 30, Ruiz y Flores a Mora y del Río, Monterrey, 7 de junio de 1911
- AHAM, c. 91/exp. 57, "A Nuestros Venerables Hermanos los Arzobispos y Obispos de la República Mexicana, Pío Papa X", Roma, 12 de noviembre de 1913. Puede leerse también en Rius Facius, *De Don Porfirio a Don Plutarco,* 47, y Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México*, 129.
- AHAM, c. 91/exp. 62, carta circular al episcopado, México, 17 de noviembre de 1913.
- AHAM. Fondo José Mora. Año 1926. Caja 156. Expediente 46.
- AHAM. Fondo José Mora. Año 1926. Caja 44. Expediente 35.
- AHAM. Fondo José Mora. Año 1926. Caja 137. Expediente 68.
- AHAM. Fondo José Mora. Año 1926. Caja 34. Expediente 35.
- AHAM. Fondo José Mora. Año 1926. Caja 35. Expediente 14.
- AHAM. Fondo Pascual Díaz. Año 1926. Caja 40. Expediente 4.
- AHAM. Fondo Pascual Díaz. Año 1926. Caja 55. Expediente 30.
- Archivo del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, AC.NP 111, exp. 10, los Hermanos Maristas en México, 1917-1921.
- Archivo del Ministerio de los Asuntos Exteriores Francés, caja 27, propaganda, correspondencia política y comercial, 1914-1940, carta del embajador Goiran, el 1° de marzo de 1934.
- Archivo Lasallista, Lyon, J hif, caja 3, Guerra 14-18, ficha biográfica del Hno. Nicéas-Antonin.

- ASV-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, vol. 118, exp. 35, Osservatore Romano, 9-10 de abril de 1934.
- ASV-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, vol. 506, exp. 30, reporte de Mons. Cuarana al Cardenal Gasparri, el 5 de mayo de 1926.
- ASV-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, vol. 530, exp. 243, carta del embajador de Francia ante la Santa Sede, el 18 de mayo de 1929.
- ASV-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, vol. 549, exp. 291, Embajada ante la Santa Sede, el 18 de enero de 1932.
- ASV-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, vol. 553, exp. 304, el 9 de noviembre de 1937.
- ASV-Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, vol. 553, exp. 304, reporte del Delegado apostólico, el 27 de abril de 1936.
- Centro de Archivo Diplomático de Nantes, Colegio San Borja, caja México, serie C, 121, exp. VI, memorando.
- Centro de Archivo Diplomático de Nantes, Colegio San Borja, caja México, serie C, 121, exp. VI, memorando nota del embajador Goiran, el 4 de octubre de 1934.
- Centro de Archivo Diplomático de Nantes, Colegio San Borja, caja México, serie C, 121, exp. VI, telegrama del embajador Goiran, el 15 de diciembre de 1934.
- Codreanu, Corneliu. 1975. *Guardia de Hierro (Para los Legionarios).* 3ª ed. en español. Barcelona: Bau.
- Codreanu, Corneliu. 1999. *Diario de la cárcel*. Buenos Aires: Homenaje.
- Codreanu, Corneliu. 2004. *Manual del Jefe*. Trad. del rumano al italiano de Claudio Mutti y del italiano al español de Manuel de la Isla Paulin. Múnich: Colectia Europa.
- Correa, Eduardo. 1991. *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades 1914*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- "Diario de Debates". 1925. México Cámara de Diputados.
- "Edicto Diocesano sobre la Solemne Consagración de la República al Sacratísimo Corazón de Jesucristo", *Gaceta*

Oficial del Arzobispado de México, tomo xii, núm. 12, 15 de diciembre de 1913.

- Elías Calles, Plutarco. 1979. *Declaraciones y discursos políticos*, en Cuadernos de Causa 12. México: Ediciones del Centro de Documentación Política, A.C.
- Huerta, Epitacio. 1861. *Memoria que el general Epitacio Huerta dio cuenta al Congreso del Estado*. Morelia: Imprenta Ignacio Arango.
- IBN Jaldún. 1900. *Muqaddima. Kitãb al-'Ibar wa-dîwãn al-mubtada' wa-'l-habar fî aiyãm al-'arab wa-'l-'agam wa-'l-barbar wa-man 'ãsarahum min dawi 's-sultãn al-akbar wa-huwa tãrîh wahîd 'asrihî al-'allîma 'Abd-ar-Rahmãn Ibn-Jaldûn al-Magribî*(Los prolegómenos. El libro de los relatos de lo que pasó durante la época de los árabes y de los beréberes y lo que sucedió bajo el Sultán Al Akbar y es la historia relatada por el sabio Abdel Rahman Ibn Jaldún el-Magrebino). El Cairo: al-Matba'a al-Adabîya.
- Lara y Torres, Leopoldo. 1972. *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México.* México: Jus.
- MussolinI, Benito. 1932. *La dottrina del Fascismo. Con una storia del movimento fascista di Gioacchino Volpe*. Milán: Treves-Treccani-Tumminelli.
- S/a. "Cronología de atentados de Al Qaeda", *El Siglo de Torreón,* 11 de marzo de 2004.
- S/a. "Millet", consultado en <http://en.wikipedia.org/wiki/Millet_(Ottoman_Empire)>.
- S/A. 1957. *Memorias de Victoriano Huerta.* México: Ediciones Vértice.
- S/a. 1968. *Constitución del Partido Ba'th*, Madrid: s/e, cap. IV, art. 22.
- S/a. 1981. *El Corán,* México: Editora Nacional.
- Sermones de Billy Sunday, "Alcoholism". Consultado en ≤http://www.sermonindex.net/modules/articles/index.php?view=category&cid=5>.
- Sermones de Billy Sunday. Consultado en ≤http://www.sermonindex.net/modules/articles/index.php?view=category&cid=5>.

Entrevista

- Guadalupe Aguilar, ex alumna del Instituto de Cultura Femenina, viernes 25 de septiembre de 2009.

Periódico

- "Palabras de Oro, *El Mundo. Diario de la Tarde*, 17 de agosto de 1912; Revolutionary Mexico in Newspapers. B19771. Reel 255. SML. Yale University.
- 1925. *La preuve du sang, Livre d'or du clergé et des congrégations (1914-1922)*. Primer tomo. París: Bonne Presse.
- *Bandera Roja*. Periódico político electoral, órgano del bloque obrero y campesino. Múltiples ediciones entre 1859 y 1860.
- *Boletín del ejército.*
- *Boletín Oficial de Michoacán.*
- *Diario Oficial del Supremo Gobierno.*
- *El Mensajero del Corazón de Jesús*, números: marzo 1912, enero 1914, El Colegio de México (Colmex), CE/242.8 M548.
- *El Ómnibus.*
- *El Pueblo*. Periódico político mexicano. Múltiples ediciones.
- *El Universal.*
- Folleto de promoción del Instituto Familiar y Social. 1940. Declaraciones del presidente de la República al *The New York Times*, s/f.
- *La Civiltà cattolica.*
- *Siglo XIX.*

Abu-Jaber, Kamel. 1966. *The Arab Baath Socialist Party. History, Ideology and Organization.* Nueva York: Syracuse University Press.

Adame Goddard, Jorge. 1997. "Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895". En *La Iglesia católica en México.* Coord. Nelly Sigaut. México: El Colegio de Michoacán (Colmich).

Adamson, Walter L. 2014. "Fascism and Political Religion in Italy: A Reassessment", *Contemporary European History* 23, núm. 1 (febrero): 43-73.

Aflak, Michel. 1956. "A propósito de la visita de Shepilov", *El Ba'th*, 23 de junio.

Aflak, Michel. 1977. *La naturaleza revolucionaria de la unidad árabe (1953), Selecciones de textos del pensamiento del Fundador del Partido Ba'th.* Madrid: s/e.

Agostino, Marc. 1986. *Le pape Pie XI et l'opinion: (1922-1939), une stratégie pontificale en matière d'opinion publique, ses résultats en France et en Italie*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.

Aguilar y Marocho, Ignacio. 1969. *La familia enferma*. México: Jus.

Akhtar, Shabbit. 2011. *Islam as Political Religion. The future of an imperial faith.* Nueva York: Routledge.

Alain Gresh. 2003. "Les grands écarts de l'Arabie Saoudite", *Le monde Diplomatique*, julio.

Allit, Patrick N. 2001. *American Religious History, the Great Awakening.* Lecture 6. Virginia: The Teaching Company.

Al-rasheed, Madawi y Stéphane Lacroix. "L'Arabie Saoudite entre défis et challenges". 10 de febrero de 2005. Consultado en <www.ifri.org>.

Alvear Acevedo, Carlos. 1995. *La Iglesia en la historia de México*. México: Jus.

Andes, Stephen. 2013. "The Transnational Life of Sofía del Valle: Family, Nation, and Catholic Internationalism in the Interwar Years". En *Catholic Activism in the Americas, 1891-*

1962: New Comparative and Transnational. Approaches, Catholic University of America. Octubre.

Antonius, George. 1965. *The Arab Awakening*. Nueva York: Capricorn Books.

Aranda, Gilberto. 2005. “Puritanismo y radicalismo religioso en Estados Unidos: del Mayflower a la *Mayoría Moral*”. En *Conflictos de identidades y política internacional,* Gilberto Aranda y Sergio Salinas, coords. Chile: RIL Editores.

Arenas Guzmán, Diego. 1970. *El régimen del general Huerta en proyección histórica*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos sobre las Revoluciones de México (INEHRM).

Aristegui, Gustavo de. 2004. *El islamismo contra el islam*. Barcelona: Ediciones B.

Armstrong, Charles K. 2005. “Familism, Socialism and Political Religion in North Korea”, *Totalitarian Movements and Political Religions,* 6, núm. 3: 383-394.

Aslan, Reza. 2010. *Global Jihadism: A Transnational Social Movement*. Berlín: VDM Verlag.

Aspe Armella, María Luisa. 2008. *La formación social y política de los católicos mexicanos*. México: Universidad Iberoamericana, IMDOSOC.

Assoudeh, Eliot. 2015. “Between Political Religion and Politicized Religion: Interwar Fascism and Religion Revisited”, *Religion Compass* 9, num. 1 (enero): 13-33.

Astoria kurtz, Angela. 2009. “God, not Caesar: Revisiting National Socialism as ‘political religion’”, *History of European Ideas* 35, núm. 2 (junio): 236-252.

Aysami, Shibli-L. 1977. *El partido Ba’th. La etapa de su fundación*. Madrid: s/e.

Ayubi, Nazih. 1996. *El Islam Político.* Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Báez-villaseñor, María Estela. 2008. “Tierra prometida, tierra de migrantes. La inmigración a los Estados Unidos”. En ¿Qué es Estados Unidos? Rafael Fernández de Castro y Hazel Blackmore, coords. México: FCE.

Barbu, Z. 1970. *Rumania. En el Fascismo Europeo*. Woolf Stuart

Joseph, coord.; Amaro González Barrera, trad. México: Grijalbo, Colección Norte.

Barquín y Ruiz, Andrés. 1967. *Cristo, Rey de México.* México: Jus.

Barreto, Carlos Agustín. 2007. "Los plateados en Morelos: Un ejemplo del bandolerismo en México durante el siglo XIX". *Revista de Historia Takwa,* 11-12 (primavera-otoño).

Bastenier, Miguel Ángel. 2008. "Una tierra con pueblo", *El País,* 1 de marzo. Consultado en <http://elpais.com/diario/2008/03/01/babelia/1204332613_850215.html>.

Baubérot, Jean. 1997. *La morale laïque contre l'ordre moral.* París: Seuil.

Bautista García y Cecilia Adriana. 2006. "Dos momentos en la historia de un culto: el origen y la coronación pontificia de la Virgen de Jacona (siglos XVII y XIX)". *Tzintzún,* 43.

Begne Guerra, Cristina Iliana. 1992. *Morrow y Calles: una nueva relación entre México y los Estados Unidos.* México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Bell Daniel y R. N. Bellah. 2007. *Las contradicciones culturales de la modernidad.* España: Anthropos Editorial.

Bell, Edward. 1914. *The Political Shame of Mexico.* Nueva York: McBride, Nast, & Co.

Bellah, Robert. 1967. "Civil Religion in America", *Daedalus*, núm. 1: 1-21.

Benoist-Méchin, Jacques. 1977. *Un printemps arabe.* París: Albin-Michel.

Biggini, Alberto. 1942. *Storia inedita della Conciliazione.* Milán: Garzanti.

BITAR, Salah. 1971. "The Ba'th Party", *Middle East International*, Londres, julio.

Bloom, Harold. 1997. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana.* México: FCE.

Borejsza, Jerzy W. 2002. *La escalada del odio. Movimientos y sistemas autoritarios y fascistas en Europa, 1919-1945.* José Antonio Padilla Villate, trad. Madrid: Siglo XXI Editores.

Brading, David A. 2001. *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe.*

Image and Tradition across Five Centuries. Cambridge: Cambridge University Press.
Bravo Ugarte, José. 1939. *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana, 1519-1939*. México: Buena Prensa.
Brinkley, Alan. 2003. *Historia de los Estados Unidos. Un país en formación*. 3ª ed. México: McGraw-Hill.
Bueno, Ochoa Luis. 2007. "Bases del excepcionalismo norteamericano". *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*. Facultad de Derecho, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, núm. 10.
Burleigh, Michael. 2000. "National Socialism as a Political Religion", *Totalitarian Movements and Political Religions* 1, núm. 2: 1-26.
Burleigh, Michael. 2002. *El Tercer Reich. Una nueva historia*. 2000. Madrid: Taurus.
Burleigh, Michael. 2006. *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe From the French Revolution to the Great War*. Nueva York: Harper Collins Publishers.
Burleigh, Michael. 2006. *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*. Londres: Harper Press.
Burleigh, Micheal. 2007. *Causas Sagradas; Religión y Política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*. México: Taurus.
Butler, Matthew. 2007. "Trouble Afoot? Pilgrimage in Cristero Mexico City". En *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. Matthew Butler, ed. Nueva York: Palgrave Macmillan.
Caballero, Carlos. 1982. *Los fascismos desconocidos*. Madrid: CEDADE-Huguin.
Cabanel, Patrick y Jean-Dominique Durand. 2005. *Le grand exil des congrégations religieuses françaises, 1901-1914*. París: Éditions du Cerf.
Camacho Becerra, Arturo. 2002. *Inventarios parroquiales de la región norte de Jalisco*. México: Colegio de Jalisco.
Cañeque Carlos. 2003. "El fundamentalismo norteamericano". *FRC Revista de Debate Político*. Invierno.
Carreño, Alberto María. 1946. *El Arzobispo de México Excmo. Sr. D. Pascual Díaz y el conflicto religioso*. México: Editorial Victoria.

Carrión, J. R. 1914. "La renovación solemne de la consagración de México al Divino Corazón de Jesús". *El Mensajero del Corazón de Jesús. Órgano del Apostolado de la Oración y de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón de Jesús en la República Mexicana*. Enero.

Ceballos Ramírez, Manuel. "1998. Siglo XIX y guadalupanismo: de la polémica de la coronación y de la devoción a la política". En *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*. Manuel Ramos Medina, coord. México: CONDUMEX / Colmich / Instituto Mora / UAM.

Charbonneau-lassay, Ignace. 1992. *Estudios sobre simbología Cristiana. Monografía y simbolismo del Sagrado Corazón.* Madrid: Ediciones de la Tradición Unánime.

Cheddadi, Abdeslam. 1999. *Ibn Khaldoun revisité.* Casablanca: Les Editions Toubkal.

Christian, William A. Jr. 1992. *Moving Crucifixes in Modern Spain.* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Christian, William A. Jr. 1996. *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ.* Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.

Conte, Édouard y Cornelia Essner. 2000. *Culti di sangue. Antropologia del nazismo.* 1995. Roma: Carocci.

Correa Etchegaray, Leonor. 1998. "El rescate de una devoción jesuítica: el Sagrado Corazón de Jesús en la primera mitad del siglo XIX". En *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*. Manuel Ramos Medina. coord. México: CONDUMEX / Colmich / Instituto Mora / UAM.

Cristi, Marcela. 2001. *From Civil to Political Religion. The Intersection of Culture, Religion and Politics.* Waterloo (Ontario, Canadá): Wilfrid Laurier University Press.

Crouzet, Denis. 1989. "La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)". En R*evue Histoire, Économie et Société,* vol. 8.

Cuevas, Mariano.1992. *Historia de la Iglesia*. T. 5. México: Biblioteca Porrúa.

Curley, Robert. 2008. "Political Catholicism in Revolutionary

Mexico, 1900-1926". *Working Paper* 349. Notre Dame: Helen Kellogg Institute for International Studies.

Danés Rojas, Edgar. 2008. *Noticias del Edén. La Iglesia católica y la Constitución Mexicana*. México: Editorial Porrúa.

David Riguolet-Roze. 2006. *La géopolitique de l'Arabie saoudite*. París: L'Harmattan.

De Bekker, Leander Jan. 1914. *De cómo vino Huerta y cómo se fue. Apuntes para la historia de un régimen militar. Primer tomo, del cuartelazo a la disolución de las cámaras*. México: El Caballito.

De la Portilla, Anselmo. 1987. *México en 1856 y 1857. Gobierno del general Comonfort*. México: INEHRM.

De la Torre, Renée. 1998. "El conservadurismo católico: ¿defensa o intolerencia a la otredad?". En *Religiones y sociedad*. Septiembre-diciembre.

De Mesa, José Luis. 1998. *Los Otros Internacionales, voluntarios extranjeros desconocidos en el Bando Nacional durante la Guerra Civil (1936-39)*. Madrid: Barbarroja, Colección Documento.

Del Arenal Fenochio, Jaime. 1998. "Una devoción mariana francesa en México: Nuestra Señora del Sagrado Corazón". En *Relaciones* 76. México: Instituto Mora.

Delgado, Ricardo. 1951. *Aspecto agrario del gobierno del general Victoriano Huerta* México: Imprenta Guadalajara.

Díaz Román y Rodríguez, José. 1979. *El movimiento cristero: sociedad y conflicto en los Altos de Jalisco*. México: Nueva Imagen.

Dorantes González, Alma. 2007. "Zacatecas: un Obispado en ciernes. Clero y sociedad en la Reforma". En *Los obispados de México frente a la Reforma liberal.* Coord. Jaime Olveda. Guadalajara: Colegio de Jalisco.

Drucker, Peter Ferdinand. 1939. *The End of Economic Man*. Londres: William Heinemann.

Duggan, Cristopher. 2012. *Il popolo del Duce. Storia emotiva dell'Italia fascista*. Roma-Bari: Laterza.

Dulles, John W. F. 2013. *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)*. México: FCE.

Durand, Jean-Pierre. 1999. *Une situation métamorphosée? Droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'État*

de vie consacrée. La liberté des congrégations religieuses en France. París: Éditions du Cerf.

Eatwell, Roger. 2003. “Reflections on Fascism and Religion”. *Totalitarian Movements and Political Religions* 4, núm. 3: 145-166.

Escalante Gonzalbo, Fernando. 1999. *Ciudadanos imaginarios*. México: Colmex.

Evola, Julius. 1999. “Encuentro con el jefe de los guardias de hierro rumanos”. En Codreanu, Corneliu. *Diario de la cárcel*. Buenos Aires: Homenaje.

Federación Editorial Mexicana. 1982. *Documentos Básicos de la Reforma (1854-1875)*, 3 tomos. México: Federación Editorial Mexicana.

Foulard, Camille. 2009. “Les congrégations enseignantes françaises au Mexique (1840-1940). Politiques religieuses, politiques de laïcisation et enjeux internationaux”. Tesis de doctorado. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Foulard, Camille. 2014. “La misión francesa a la prueba de la Historia. Revolución mexicana, Primera Guerra Mundial y movilización religiosa”. En *América Latina y la Gran Guerra. Una historia conectada.* Olivier Compagnon, Camille Foulard y Guillemette Martin, coords. México: CEMCA / Colmex /UNAM. (En prensa).

Fuentes Mares, José. 1974. *Miramón, el hombre*. México: Ed. Contrapuntos.

Galeana de Valadés, Patricia, comp. 1991. *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*. México: UNAM.

García Naranjo, Nemesio. 1960. *Memorias.* Monterrey: Talleres de El Porvenir.

Gentile, Emilio. 1993. *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Roma-Bari: Laterza.

Gentile, Emilio. 2000. “The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism”. *Totalitarian Movements and Political Religions* 1, núm. 1: 18-55.

Gentile, Emilio. 2001. *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Roma-Bari: Laterza.

Gentile, Emilio. 2004. *Fascismo. Historia e interpretación*. 2002. Madrid: Alianza.

Gentile, Emilio. 2006. "Religion", en *World Fascism. A Historical Encyclopedia*. Vol. 2, 560-561. Santa Barbara (California): ABC-CLIO.

Gentile, Emilio. 2007. *El culto del Littorio, la sacralización de la política en la Italia Fascista*. trad. Luciano Padilla. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gentile, Emilio. 2010. *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismi nell'epoca dei fascismi*. Milán: Feltrinelli.

Gibson, Ralph. 1989. *A History of French Catholicism: 1789-1914*. Nueva York, Londres: Routledge.

Gontier, Thierry. 2013. "From 'Political Theology' to 'Political Religion': Eric Voegelin and Carl Schmitt". *The Review of Politics* 75, núm. 1 (Invierno): 25-43.

Gregor, James A. 2012. *Totalitarianism and Political Religion*. Stanford: Stanford University Press.

Gregor, James. 2000. *Los rostros de Jano: Marxismo y Fascismo en el siglo XX*. Pilar Placer Perogordo, trad. Madrid: Universidad de Valencia.

Griffin, Roger. 1991. *The Nature of Fascism*. Londres: Pinter.

Griffin, Roger. 1995. *Fascism*, Oxford: Oxford University Press.

Griffin, Roger. 2002. "The Palingenetic Political Community: Rethinking the Legitimation of Totalitarian Regimes in Inter-War Europe". *Totalitarian Movements and Political Religions* 2, núm. 2: 24-43.

Griffin, Roger. 2007. "The Holy Storm: Clerical Fascism Through the Lens of Modernism". En *Totalitarian Movements and Political Religions* 8, núm. 2 (junio): 213-227.

Griffin, Roger. 2010. *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini e Hitler*. 2007. Madrid: Akal.

Griffin, Roger, coord. 2005. *Fascism, Totalitarianism and Political Religion*. Londres: Routledge.

Gross, Micheal, B. 2005. *The War Against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*. Madison: The University of Michigan Press.

Hamas Charter 1988, *The Jerusalem Fund*. Consultado en <http://www.thejerusalemfund.org/www.thejerusalemfund.org/carryover/documents/charter.html?chocaid=397>.

Hasn-Jürgen Prien, ed. 1998. *Religiosidad e historiografía: la irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*. España: Vervuert-Verlagsgesellschaft: Iberoamericana.

Hayat Cyrus. 2008. "Billy Sunday and the Masculinization of American Protestantism: 1896-1935". Tesis de Maestría, Departamento de Historia de la Universidad de Indiana.

Hayes, Carlton. 1960. *Nationalism: a Religion*. Nueva York: MacMillan.

Hegghammer, Thomas. 2008. *Combattants saoudiens en Irak: modes de radicalisation et de recrutement*. Christian Olsson, trad. París: Culture & conflits.

Hellmann, Manfred. 2003. *Rusia*, *Colección Historia Universal 30*. 14ª ed. México: Siglo XXI Editores.

Hervieu-Léger, Daniel. 2001. *Le catholicisme comme culture: Un objet de science: le catholicisme, réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat*. Valentina Zuber, coord. París: Bayard.

Herzog, Michael. 2010. "The Hamas Conundrum", *Foreign Affairs,* 8 de febrero. Consultado en <https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2010-02-08/hamas-conundrum>.

Hofmann Escobar, Ilse María. 1978. *La controversia diplomática entre México y los Estados Unidos (1925-1927)*. México: UNAM.

Hofstadter, Richard. 1996. "El estilo paranoico de la política estadounidense". Arturo Grunstein, trad. del ensayo publicado en *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. Cambridge, Harvard University Press. *Sociológica* UAM-Azcapotzalco (UAM-A).

Hubbard, Ben. 2010. "Most Hamas Applicants Only Want Jobs", *Associated Press,* 16 de febrero.

Ismael, Tareq. 1976. *The Arab left*. Nueva York: Syracuse University Press.

Israel, Jonathan. 1999. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*. México: FCE.

Johansson, Frédéric. 2006. "L'impossible propagande républicaine au Mexique avant l'intervention française (1840-1862) ". En *Les Républiques en propagande : entre déni et institutionnalisation (XIXème- XXIème s)*. Denis Rolland, coord. París: L'Harmattan.

Jonas, Raymond. 2000. *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale form Modern Times.* Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.

Jonas, Raymond. 2005. *The Tragic Tale of Claire Ferchaud and the Great War.* Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.

Juergensmeyer, Mark. 2001. *Terrorismo religioso.* Madrid: Siglo XXI Editores de España.

Kennedy, Hugh. 2007. *Las grandes conquistas árabes.* Luis Noriega, trad., Barcelona: Crítica.

Kepel, Gilles. 1991. *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde.* París: Le Seuil.

Kepel, Gilles. 2000. *Expansion et déclin de l'islamisme.* París: Edition Gallimard.

Kepel, Gilles. 2001. *La Yihad: expansión y declive del islamismo.* Madrid: Península.

Keyserling, Hermann. 1929. *Europa. Análisis espectral de un continente.* 1928. Madrid: Espasa-Calpe.

Knight, Alan. 1991. *The Mexican Revolution.* 2 t. Lincoln: Universidad de Nebraska Press.

Knight, Alan. 2007. "The Mentality and *Modus Operandus* of Revolutionary Anticlericalism". En *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico.* Matthew Butler, coord. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Kselman, Thomas. 1983. *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France.* Nueva Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Küng, Hans. 2006. *El Islam.* Madrid: Editorial Trotta.

Lanfrey, André. 1999. *Marcellin Champagnat et les Frères Maristes, instituteurs congrégationistes au XIXe siècle.* París: Ed. Don Bosco.

Langle Ramírez, Arturo. 1976. *El militarismo de Victoriano Huerta*. México: UNAM.
Larkin, Emmet. 1972. "The Devotional Revolution in Ireland, 1850-1875". *American Historical Review*. 77.
Legorreta Zepeda, José de Jesús, comp. 2000. *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*. México: Universidad Iberoamericana.
León-Portilla, Miguel. 2001. *Quehaceres de la Historia*. México: Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX.
Lewis, Bernard. 2002. *The Emergence of Modern Turkey*. Chicago: University of Chicago Press.
Lipset, Seymour Martin. 1981. *La política de la sinrazón*. México: FCE.
Lira, Andrés. 1984. *Espejo de discordias. La sociedad mexicana vista por Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora y Lucas Alamán*. México: SEP.
Livezeanu, Irina. 1990. "Fascists and Conservatives in Romania: Two Generations of Nationalists". En *Fascists and Conservatives*. Blinkhorn Martin, ed. Londres: Unwin Hyman.
Livingstone, Ken. 2009. "Our Struggle with the Israelis is not because they are Jewish", *The New Statesman*, 17 de septiembre. Consultado en <http://www.newstatesman.com/middle-east/2009/09/israel-palestinian-hamas>.
Londoño Vega, Patricia. 2002. *Religion, Culture, and Society in Colombia: Medellín and Antioquia, 1850-1930*. Oxford: Clarendon.
Macgregor, Josefina. 1983. "Una perspectiva del Régimen Huertista a través de sus declaraciones", *Anuario de Historia* 11.
Mancisidor, José. 1953. "El huertismo". *Historia Mexicana,* vol. 3, núm. 1. julio-agosto.
Mango, Andrew. 2002. *Ataturk: The Biography of the Founder of Modern Turkey*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
Mann, Michael. 2006. *Fascistas*. Trad. Juan Pérez Moreno. Valencia: Universitat de Valencia.
Marco, José María. 2007. "La religión y el alma norteamericana".

En *La nueva revolución americana*. Madrid: Ciudadela. Consultado en <http://josemariamarco.com>.

Marín Guzmán, Roberto. 1985. "Ibn Khaldun (1332-1406) y el método científico de la historia". *Revista Estudios*. Universidad de Costa Rica, julio de 1985, núm. 6.

Marroquín, Enrique. 1993. *La Iglesia y el poder*. México: Ediciones Dabar.

Mayeur, Françoise. 1981. *Histoire de l'enseignement et de l'éducation III, 1789-1930*. Paris: Perrin.

Mcneill, J. R. y William H. McNeill. 2004. *Las Redes Humanas. Una Historia Global del Mundo*. Barcelona: Crítica.

Memarian, Omid. 2008. Poverty in Gaza hits "unprecedented" level, *IPS,* 25 de julio. <http://www.ipsnews.net/2008/07/mideast-poverty-in-gaza-hits-unprecedented-level/>.

Meyer, Jean. 1973-1974. *La Cristiada*. 3 t. México: Siglo XXI Editores.

Meyer, Jean. 2008. *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*. México: Tusquets Editores.

Meyer, Michael. 1972. *Huerta: A Political Portrait*. Lincoln: Universidad de Nebraska.

Miranda, Miguel Darío. 1988. *Memorias del Señor Cardenal Miguel Darío Miranda, Arzobispo Primado de México*. México: Editorial Progreso.

Moreno Chávez, José Alberto. 2012. "*El Mensajero del Corazón de Jesús*: una ventana a la cultura católica internacional, 1875-1910". En *Las revistas en la historia intelectual de América Latina: redes, política, sociedad y cultura*. Aimer Granados, coord. México: UAM-C, Juan Pablos.

Moreno Chávez, José Alberto. Devoción política: el culto al Sagrado Corazón de Jesús en perspectiva comparada (Francia, España, y México). (Manuscrito inédito.)

Morison, Samuel Eliot, Henry Steel Commager y William E. Leuchtemburg. 1988. *Breve Historia de los Estados Unidos*. México: FCE.

Mosse, George. 1975. *La nazionalizzazione delle masse*. 1974. Bolonia: Il Mulino.

Moyano, Ángela y Estela Báez Villaseñor. 1993. *E.U.A.: Una nación de naciones.* México: Instituto Mora.

Mullin, Bruce Robert. 1996. *Miracles and the Modern Religious Imagination*. New Haven: Yale University Press.

Muriá, José María, coord. 1991. *Lecturas históricas del norte de Jalisco*. México: Gobierno del Estado de Jalisco.

Muslih, Muhammad. 1999. *The Foreign Policy of Hamas,* New York: Council on Foreign Relations. Consultado en ≤https://www.google.com.mx/search?q=MUSLIH%2C+Muhammad.+1999.+The+Foreign+Policy+of+Hamas&oq=MUSLIH%2C+Muhammad.+1999.+The+Foreign+Policy+of+Hamas&aqs=chrome..69i57.2424j0j4&sourceid=chrome&es_sm=91&ie=UTF-8.Pdf>.

Mutolo, Andrea. 2003. *Gli "Arreglos" tra l'episcopato e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929).* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Mutolo, Andrea. 2005. "Aquellos laicos de mil novecientos veinte, Las relaciones entre Episcopado Mexicano y la *Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa* en el periodo de la Cristiada". *La Cuestión Social Núm 4.* (octubre-diciembre) IMDOSOC.

Mutolo, Andrea. 2006. "La Iglesia mexicana después de los arreglos entre Estado e Iglesia (1929-1931)". En *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, Siglo XX,* Franco Savarino y Andrea Mutolo, coords. México: El Colegio de Chihuahua, AHCACLC.

O'dogherty, Laura. 1998. "El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914". En *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX.* Manuel Ramos Medina, coords. México: CONDUMEX / Colmich / Instituto Mora / UAM.

O'dogherty, Laura. 2001. *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco.* México: UNAM-IIH-Conaculta.

O'shaughnessy, Edith. 1920. *Intimate Pages of Mexican History.* Nueva York: George H. Doran Company.

Olimón Nolasco, Manuel. 2007. *Diplomacia insólita, el conflicto reli-*

gioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929). México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
Olimón Nolasco, Manuel. 2009. *Sofía del Valle. Una mexicana universal*. México: Instituto Nacional de las Mujeres.
Olveda, Jaime, coord. 2007. *Los obispados de México frente a la Reforma Liberal*. Jalisco: Colegio de Jalisco-UAM.
Ortega y Medina, Juan A. 1989. *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*. México: Editorial Patria.
Pappe, Ilan. 2008. *La limpieza étnica de Palestina*. Barcelona: Crítica.
Payne, Stanley G. 2001. *El Fascismo*. Madrid: Alianza Editorial.
Payne, Stanley G. 2005. "On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and its Application". En *Totalitarian Movements and Political Religions* 6, núm. 2: 163-174.
Payno, Manuel. 1987. *Memorias sobre la revolución. De diciembre 1857 a enero de 1858*. México: INHERM.
Pérez Rayón, Nora y Alejandro Carrillo. 1996. "De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico". En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, coord. Roberto Blancarte. México: FCE.
Prudhomme, Claude. 2004. *Missions chrétiennes et colonisations: XVIe- XXe siècles*. París: Éditions du Cerf.
Quintano Ripollés, Antonio. 1987. *El canal de Suez*, Madrid: Instituto Francisco de Vitoria. Berrios Herrera, Julio Elías. 1953. *El estatus jurídico del Canal de Suez: la Convención de Constantinopla del 29 de octubre de 1888*. Buenos Aires: s/e.
Quirarte, Martín. 1967. *El problema religioso en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
Ramírez Rancaño, Mario. 2005. "La república castrense de Victoriano Huerta". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 30: UNAM.
Ramírez Rancaño, Mario. 2010. Exiliados. En *Diccionario de la Revolución Mexicana*. Javier Torres Parés y Gloria Villegas Moreno, coords. México: UNAM.
Raufer, Xavier. 2007. *Atlas de l'islam radical*. París: CNRS.
Regnault, P. A. 1871. *Las armas del católico*: Imprenta de José Ma-

riano Fernández de Lara, México, Sterling Memorial Library, Yale University.

Reguer, Consuelo. 1997. *Dios y mi derecho.* T. I. México: Jus.

Ricard, Robert. 1992. *La conquista espiritual de México*, México: FCE.

Rius Facius, Antonio. 1958. *De Don Porfirio a Don Plutarco. Historia de la ACJM*. México: Jus.

Rius Facius, Antonio. 1960. *Méjico cristero. Historia de la ACJM*. México: Patria.

Rocker, Rudolf. 1988. *Nacionalismo y cultura*. 1937. México: Alebrije.

Rodríguez, Miguel. 2009. "El Sagrado Corazón de Jesús: imágenes, mensajes, y transferencias culturales", *Secuencia,* núm. 74. México: Instituto Mora.

Rouleau, Eric. 1967. "20 ans d´existence tumultueuse du Baas". En *Le Monde Diplomatique*, septiembre.

Rubio Ferreres, José María. 1998. "**¿Resurgimiento religioso** *versus* secularización?" *Gazeta de Antropología* 14.

Ruiz y Flores, Leopoldo. 1942. *Recuerdo de recuerdos*: *Autobiografía del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Don Leopoldo Ruiz y Flores, Arzobispo de Morelia y Asistente al Solio Pontificio. Elogios Fúnebres de Morelia y México*. México: Buena Prensa.

Russell, Bertrand. 1963. *Teoría e pratica del Bolscevismo.* Milán: Sugar.

Said, Edward. 2002. *Orientalismo.* Barcelona: De Bolsillo.

Sánchez, Pedro J. 1948. *Episodios eclesiásticos de México (contribución a nuestra historia).* México: Impresora Barrié.

Savarino, Franco y Andrea Mutolo. 2007. *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*. México: IMDOSOC-ICTE.

Savarino, Franco. 2011. "Algunas consideraciones sobre la revolución fascista". *Nóesis* 20, núm. 39 (enero-junio): 38-56.

Savarino, Franco. 2014. "Nacionalismo, fascismo, Iglesia y religión católica en Italia, 1913-1943", en *Iglesia católica, anticlericalismo y laicidad.* Franco Savarino *et al.,* coords., 187-230. México: UNAM.

Sburlati, Carlo. 1970. *Corneliu Codreanu, el capitán*. Barcelona: Acervo.

Schlögel, Karl. 2003. *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*. Madrid: Siruela.

Sherman, William L. y Richard E. Greenleaf, 1960. *Victoriano Huerta: A Reappraisal*. México: Centro de Estudios Mexicanos.

Sierra, Justo. 1906. *Juárez, su obra y su tiempo*. México: Editora Nacional.

Siri, Carlos Alberto. 1972. *Así fue mi vida (recuerdos de la adolescencia)*. San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Cultura.

Sivan, Emmanuel. 1997. *El Islam Radical*. Barcelona: Ediciones bellaterra.

Smith, Anthony A. 2001. *Nationalism*. Cambridge: Polity Press.

Sorel, Georges. 1935. *Reflexiones sobre la violencia*. 1908. Santiago de Chile: Ercilla.

Steigman Gall, Richard. 2007. *El Reich sagrado. Concepciones nazis sobre el cristianismo 1919-1945*. Madrid: Akal.

Sturdza, Michel. 1968. *The Suicide of Europe: Memoirs of Prince Michel Sturdza, Former foreign minister of Rumania*. Belmont: Western Islands.

Tapia Méndez, Aureliano. 1973. *José Antonio Plancarte y Labastida, profeta y mártir*. México: Jus.

Taracena, Alfonso. 1960. *La verdadera revolución mexicana. Segunda etapa (1913 a 1914)*. México: Jus.

Tauber, Eliezer. 1994. "Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, Najib 'Azuri and Rashid Rida". En *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 21, núm. 2.

Tena Ramírez, Felipe. 1999. *Leyes fundamentales de México (1808-1999)*, México: Porrúa.

Toro, Alfonso. 1975. *La Iglesia y el Estado en México*, edición facsimilar de la de 1927. México: Ediciones El Caballito.

Torres Septién, Valentina, e Yves Solis. 2004. "De Cerro a Montaña Santa: La Construcción del Monumento a Cristo Rey (1919-1960)". *Historia y Grafía,* núm. 22.

Torres Septién, Valentina. 1995. *La educación privada en México, 1903-1976*. México: Colmex, Universidad Iberoamericana.

Torres Septién, Valentina. 2009. "Guanajuato y la resistencia católica en el siglo XX". En *Integrados y marginados en el México posrevolucionario. Los juegos de poder local y sus nexos con la política nacional*. Nicolás Cárdenas García y Enrique Guerra Manzo, coords. México: Miguel Ángel Porrúa, UAM.

Traslosheros, Jorge. 2002. "Señora de la historia, madre mestiza, reina de México: la coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895". *Signos Históricos* 7.

Treviño, José Guadalupe. 1939. *Antonio Plancarte y Labastida, Abad de Guadalupe*. 2ª ed. 1948. México: La Cruz.

Tuñón Pablos, Esperanza. 1982. *Huerta y el movimiento obrero*. México: El Caballito.

Urrutia Martínez, Cristina. 2008. *Aureliano Urrutia. Del crimen al exilio político*. México: Tusquets.

Uscatescu, George. 1951. *Rumania: Pueblo, historia, cultura*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Vago, Bela. 1975. *The Shadow of the Swastika*. Londres: Saxon House.

Valdés Salazar, Esteban. 2005. *Historia de la Parroquia de Totatiche*. Jalisco: Amate Editorial.

Veiga, Francisco. 1989. *La mística del ultranacionalismo (Historia de la Guardia de Hierro) Rumania, 1919-1941*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona-Bellaterra.

Veiga, Francisco. 2006. *El turco: diez siglos a las puertas de Europa*. Madrid: Debate.

Velasco Márquez, Jesús. 2008. "Visión panorámica de la Historia de Estados Unidos." En ¿Qué es Estados Unidos? Rafael Fernández de Castro y Hazel Blackmore, coords. México: FCE.

Vigil, José María. 1975. *México a través de los Siglos,* vol. 5 de *La Reforma*. México: Editorial Cumbre.

Villalvazo y Rodríguez, Germán Ascensión. 1859. *Santos Degollado considerado como Gobernador de Jalisco y como General en Jefe de las fuerzas que sitiaron a Guadalajara*. Guadalajara: Tipografía Luis P. Vidáurri.

Villanueva Hernández, Víctor Miguel. 2015. "Los intentos fallidos por alcanzar la paz en la Guerra Cristera durante la presidencia de Plutarco Elías Calles (1926-1928)". Tesis licenciatura. Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

Villarreal, Héctor. 2013. "¿Teoría de la conspiración o política de la sinrazón?" En *Revista Distopia,* Consultado en <https:hectorvillarreal.wordpress.com/2013/03/09/sinrazón/>.

Voegelin, Eric. 1939. *Die politischen Religionen.* 1938. Viena: Bermann-Fischer.

Volovici, León. 1991. *Nationalist Ideology and Anti-Semitism: The case of the Romanian intellectuals in the 1930's.* Oxford: Pergamon.

Vondung, Klaus. 1971. *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus.* Göttingen: Vandehoeck & Rupprecht.

Vondung, Klaus. 2005. "National Socialism as a Political Religion. Potentials and Limits of an Analytical Concept". *Totalitarian Movements and Political Religions* 6, núm. 1: 87-95.

Waldeck-Rousseau, Pierre. 1901. "La jeunesse française et les congrégations". En *Associations et congrégations.* París: Fasquelle.

Ware, Kallistos. 2006. *La Iglesia Ortodoxa.* Francis García, trad. Buenos Aires: Ángela.

Wilcox Clyde y Ted G. Jelen. 2006. "Religión y política en un mercado abierto. La movilización religiosa en los Estados Unidos". En *Religión y política: una perspectiva comparada,* Clyde Wilcox y Ted Gerard Jelen, coords. España: Ed. Akal.

Williams, Derek. 2005. "The Making of Ecuador's *Pueblo Católico*, 1861-1875". En *Political Cultures in the Andes, 1750-1950.* Coord. Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada. Durham: Duke University Press.

Wright-rios, Edward. 2009. *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca.* Durham, Londres: Duke University Press.

"Year after Gaza war, Hamas says ready to fight Israel again". En *Haaretz*, 24 de diciembre de 2009. Consultado en ≤http://www.haaretz.com/news/year-after-gaza-war-hamas-says-ready-to-fight-israel-again-1.1464>.

Zarco, Francisco. 1987. *Historia del Congreso Constituyente de 1857*. México: INEHRM.

Zeraoui, Zidane. 2013. *Islam y Política. Los procesos políticos árabes contemporáneos.* México: Trillas.

Zinn, Howard. 2005. "Mitos del excepcionalismo norteamericano I y II". *La Jornada,* 28 de agosto.

Sobre los autores

Matthew Butler. Es profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Historia de la Universidad de Texas en Austin desde 2008, anteriormente se doctoró (2000) en la Universidad de Bristol, Reino Unido, de donde es originario. Es autor y coordinador de muchas publicaciones sobre la historia del catolicismo mexicano, entre ellas *Devoción y disidencia: religión popular, identidad política, y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929* (2013) y, más recientemente, en coordinación con Marta Eugenia García Ugarte y Pablo Serrano Álvarez, *México católico: proyectos y trayectorias eclesiales mexicanos, siglos XIX y XX* (2016). Actualmente, escribe una historia del catolicismo liberal-constitucional en México y dirige un proyecto de historia digital en torno a los llamados "libros de hijuelas" que documentan la privatización de tierras indígenas en el siglo XIX en el estado de Michoacán. Asimismo, coordina con Yves Solis y Camille Foulard una publicación colectiva sobre la relación entre la Iglesia mexicana y sus hermanas estadounidense y latinoamericanas en el contexto del México posrevolucionario.

Amílcar Carpio Pérez. Es profesor e Investigador de Tiempo Completo en la Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco. Doctor en Humanidades (Historia) por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Licenciado en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Candidato a Investigador Nacional (Sistema Nacional de Investigadores-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología). Miembro de la Co-

misión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA-México).

César Chávez Valerio. Es licenciado en Relaciones Internacionales por el Tecnológico de Monterrey, con especialidad en Estudios de Medio Oriente por la Universidad Iberoamericana, y Maestro en Educación con especialidad en Procesos de Enseñanza y Aprendizaje por la Escuela de Graduados en Educación del Tecnológico de Monterrey. Se ha desempeñado como profesor de Bachillerato Internacional, examinador internacional como parte de la misma Organización del Bachillerato Internacional y como coordinador académico en diferentes instituciones en México, donde ha sido responsable de desarrollo curricular y capacitación docente para impulsar la implementación y mejora de sus programas educativos. Es consultor académico para América Latina donde ha colaborado con diferentes instituciones como National Geographic Learning, Videonet o Volkswagen Academy de México como orador y tallerista en diversos foros de educación, tecnología e implementación de estrategias didácticas dentro del aula, y en procesos de formación profesional y con profesores de instituciones públicas, en el desarrollo de soluciones que incorporen tecnología educativa en el aula. Ha sido certificado por SMART Technologies como SMART Certified Educator y por Apple Company como parte del programa Apple Teachers.

Camille Foulard. Es doctora en Historia contemporánea de América Latina por la Universidad París I Panthéon-Sorbonne desde 2009. Después de dos años de estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, trabajó como investigadora de tiempo completo en el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA). En la actualidad es investigadora asociada de dicha institución. Sus temas de investigación tratan de las circulaciones religiosas católicas euro-americanas en los siglos XIX y XX, la educación católica y la construc-

ción de la modernidad política en América Latina, así como de su historiografía contemporánea.

Frédéric Johansson. Es profesor diplomado a la vez de Historia en la Universidad de París I Pantéon-Sorbona, y de Ciencias Políticas en el Instituto de Ciencias Políticas de Estrasburgo, especializado en la historia de México del siglo XIX. Profesor universitario, colabora con el laboratorio *Mondes Américains* de la Universidad de París I Pantéon-Sorbona y con el laboratorio *Fare* del Instituto de Ciencias Políticas de Estrasburgo. Su investigación principal se concentra en el estudio del liberalismo decimonónico y el funcionamiento del campo político mexicano durante la época de la Reforma (1854-1862). Intenta a través de un estudio prosopográfico estudiar las redes y estructuración del poder, así como analizar los factores de la ruptura reformista que conducirían a la guerra civil de 1858-61 y a la separación de la Iglesia y el Estado.

Austreberto Martínez Villegas. Es doctor en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto Mora y maestro en Humanidades con línea en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana. Se desempeña como docente en el Instituto Cultural Helénico y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. También ha impartido cursos en el Instituto Politécnico Nacional y en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, y ha colaborado en el área de investigación del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. Entre los temas concretos que ha investigado se encuentran la Unión Nacional Sinarquista (tema de su tesis de maestría), la Guardia de Hierro de Rumania, la historia de la Iglesia Ortodoxa en México y el desarrollo del integrismo católico posterior al Concilio Vaticano II en algunos lugares de México (tema de su tesis de doctorado).

José Alberto Moreno Chávez. Es maestro y doctor en historia por El Colegio de México. Tiene un posdoctorado en Historia y Estudios Globales por la *Freie Universität* de Berlín. Ha sido *Fox*

International Fellow en la Universidad de Yale y receptor en dos ocasiones de la beca SEPHIS del ministerio de cooperación de los Países Bajos. Es autor del libro *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920* (El Colegio de México, 2013), y en coautoría: *América Latina entre espacios. Redes, flujos e imaginarios globales* (Walter Frei Verlag, 2014) y *La experiencia de la modernidad* (El Colegio de Jalisco, 2017).
Andrea Mutolo. Es profesor-investigador de tiempo completo en la Academia de Historia y Sociedad Contemporánea de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Titular de la línea de investigación: Reforma y crisis en el cristianismo entre México y Europa, siglos XVI al XXI en el Posgrado de Ciencias Antropológica de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Doctor en Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana y Postulador por las Causas de los Santos. Ha publicado varios libros y artículos sobre relaciones Estado-iglesias e historia de la Iglesia Católica. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

Nora Pérez Rayón. Es doctora y maestra en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciada en Relaciones Internacionales por El Colegio de México. Actualmente es profesora-investigadora en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Entre sus publicaciones destacan: *Entre la tradición señorial y la modernidad, La familia Escandón y Barrón Arango durante el porfirismo (1890-1910); México 1900. Percepciones y valores en la gran prensa capitalina*; *Estado, Iglesia católica y anticlericalismo, La primera visita de Juan Pablo II a México en la prensa de opinión,* y *El beso de la discordia. La V visita de Juan Pablo II a México en la prensa de opinión* (en prensa). En libros colectivos y revistas especializadas ha publicado numerosos artículos sobre Iglesia católica como actor político en los siglos XIX, XX y XXI.

Franco Savarino Roggero. Historiador de origen italiano, naturalizado mexicano. En 1991 obtuvo su licenciatura en Filosofía

y Letras en la Universidad de Turín, en 1995 su primer doctorado (en Historia) en la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1996 su segundo doctorado (en Historia de las Américas) en la Universidad de Génova (Italia). Realizó además estancias posdoctorales en la Universidad de Leiden (Países Bajos, 1997-1998) y Turín (1999-2000). Ingresó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1993, donde es profesor-investigador en el área de historia y etnohistoria. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Sus investigaciones se enfocan en historia regional mexicana (siglos XIX y XX), historia de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, de las relaciones entre México e Italia, y del nacionalismo y el fascismo en sus diversas manifestaciones en América y Europa. Ha publicado una extensa cantidad de artículos, capítulos y libros (como autor o como coordinador), entre los cuales destacan: *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*, México, INEHRM, 1997; *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942,* México, SRE, 2003; *Latinidades distantes. Miradas sobre el fascismo italiano en América Latina*, México, ENAH-INAH, 2015.

Yves Solis Nicot. Es doctor en Ciencias Sociales por la Université Jean Moulín, Lyon, Francia, y maestro en Historia por la misma universidad. Es profesor investigador de la prepa Ibero Ciudad de México. Docente a nivel preparatoria, licenciatura y maestría en varias instituciones educativas de México. Tiene publicaciones en libros, revistas y periódicos de México, Francia, Estados Unidos, Costa Rica, Argentina y Brasil. Actualmente trabaja una línea de investigación relacionada con la temática de la Historia de la Iglesia Católica en México La "U" o los católicos y las sociedades secretas. Es titular del seminario de Investigación Iglesia, Estado y Sociedad. Coordina el libro *Anticlericalismo en Europa y América: una visión trasatlántica* junto con el doctor Franco Savarino (ENAH/CNCA/Universidad Católica de Portugal, 2011) y el de *Catolicismo y formación del Estado nacional en la península ibérica, América Latina e Italia* (ENAH, 2016, en prensa).

Junto con el doctor Amílcar Carpio Pérez coordinó *Religión y migración* (UIA, 2016, en prensa). Coordinó también *Sociedades secretas y reservadas en el siglo xx mexicano* (UIA, 2017, en prensa) Fue galardonado en 2010 y 2015 por la Organización de Estados-Unidos "Facing History and Ourselves" con el Margot Stern Storm Award "Innovative Grant" y con el Premio Berta Ulloa 2016 de Historia Diplomática de México, por su tesis de Doctorado en Historia Social y Cultural: "El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del modus vivendi real: México 1929-1938".

Valentina Yorres Septién. Es doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Se desempeñó como profesor investigador en la misma Universidad, donde también fungió como directora del Departamento de Historia y directora de Posgrado. Fue Presidenta del Comité Mexicano de Ciencias Históricas. Colaboró en el área de investigación en el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. Sus áreas de investigación se centran en la historia de la educación, la historia de la vida cotidiana y la historia de la Iglesia en México en el siglo XX, con especial énfasis en las mujeres.

Víctor **Miguel Villanueva Hernández.** Es licenciado en Comunicación (UNAM). Licenciado en Historia y Sociedad Contemporánea por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Miembro fundador del Colectivo de Estudios Críticos sobre Religiones (CECR) y miembro del Taller de Derechas en México en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Cuenta con maestría en Ciencias Antropológicas en la ENAH. Ha participado en Conferencias, Coloquios y Congresos sobre las relaciones Estado-Iglesia en la primera mitad del siglo XX en México.

Zidane Zeraoui. Es doctor en Ciencia Política por la UNAM y tiene una especialidad en Prospectiva Internacional por la Uni-

versidad René Descartes de París, Francia. Profesor-investigador del Tecnológico de Monterrey, coordinador de la Maestría en Planeación Estratégica y Prospectiva, y director del Centro de Estudios Prospectivos de El Colegio de Tamaulipas. Autor de varios libros, tanto sobre prospectiva como sobre el Medio Oriente. Sus más recientes publicaciones son *Tamaulipas, visión 2025. Un estudio prospectivo* (2016), *Los procesos políticos mundiales* (2014, 2ª ed.), *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos* (2013, 5ª ed.) y *El pensamiento filosófico en el Islam clásico* (2013).

Dimensión religiosa
de los conflictos políticos
se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2018,
en los talleres de Kunts Gráfico,

www.kuntsgrafico.com

Para los interiores se utilizó papel cultural crema de 90 gramos,
forros impresos en cartulina sulfatada 1/C de 12 puntos,
se imprimieron quinientos ejemplares.